KARL LÖWITH

Historia del mundo y salvación

LOS PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

conocimiento





Historia del mundo y salvación

Del mismo autor

Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens, 1971 (edición española en preparación por Katz Editores)
Mi vida en Alemania antes y después de 1933, Madrid, 1993
El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo xx, Barcelona, 1998

Sämtliche Schriften, 9 vols., Stuttgart, 1981-1988
Vol. 1: *Mensch und Menschwelt. Beiträge zur Anthropologie*, 1981
Vol. 2: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, 1983 (*Historia del mundo y salvación*, Buenos Aires/Madrid, Katz Editores, 2006)
Vol. 3: *Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie*, 1985
Vol. 4: *Von Hegel zu Nietzsche*, 1988 (edición española en preparación por Katz Editores)
Vol. 5: *Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert - Max Weber*, 1988
Vol. 6: *Nietzsche*, 1987
Vol. 7: *Jacob Burckhardt*, 1984
Vol. 8: *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, 1984
Vol. 9: *Gott, Mensch und Welt - G. B. Vico und Paul Valéry*, 1986

Karl Löwith

Historia del mundo y salvación

Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia

Traducido por Norberto Espinosa



Löwith, Karl
Historia del mundo y salvación : los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia - 1a ed. - Buenos Aires : Katz, 2007.
288 p. ; 23x15 cm.

Traducido por: Norberto Espinosa

ISBN 987-1283-20-2

1. Filosofía Política. I. Espinosa, Norberto, trad. II. Título
CDD 320.01

Primera edición, 2007

Sinclair 2949, 5º B
1425, Buenos Aires
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*

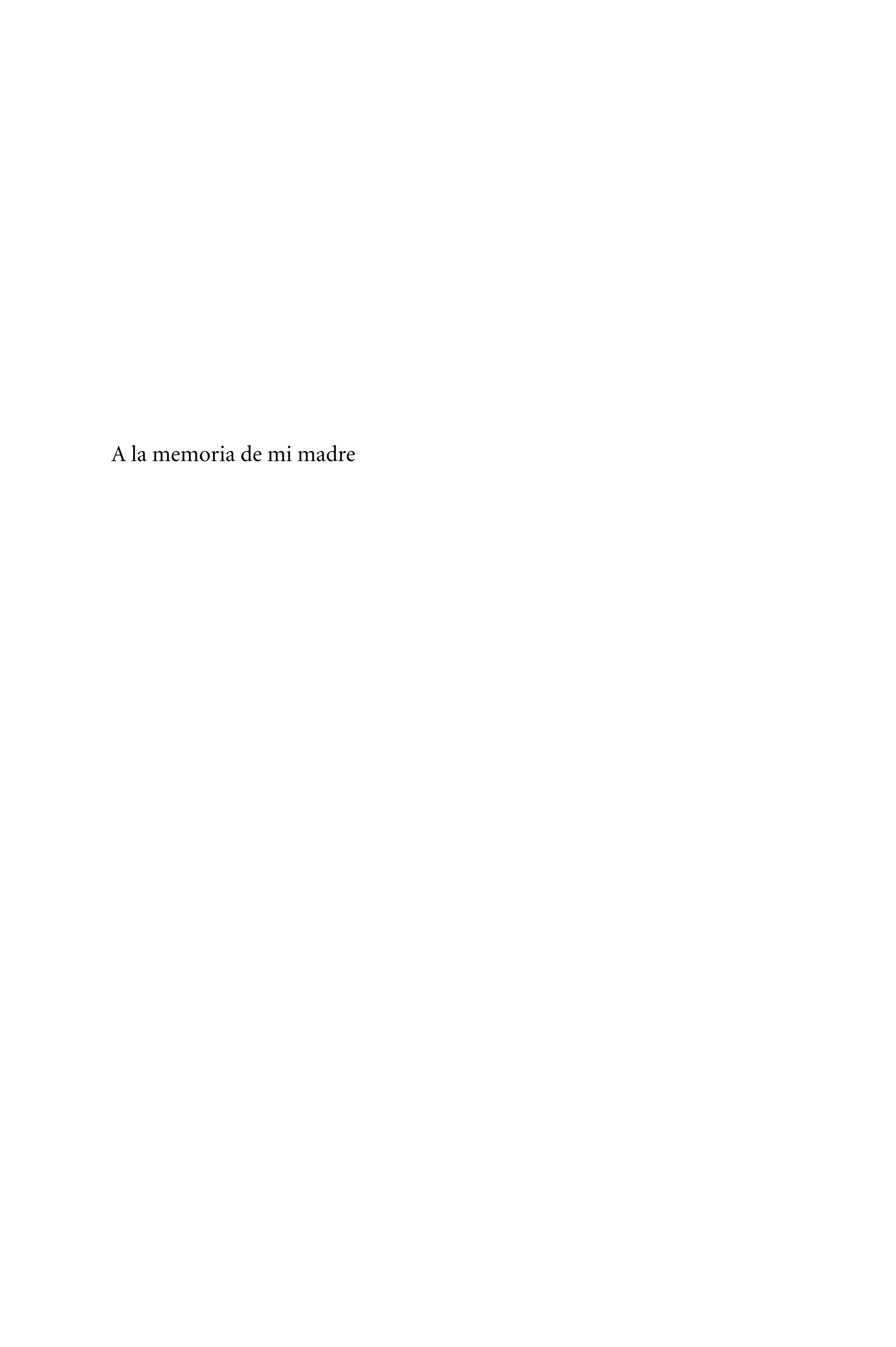
ISBN: 987-1283-20-2 (rústica)
ISBN: 84-609-8388-9 (tapa dura)

Diseño de colección: tholön kunst
Impreso por Latingráfica S. R. L.
Impreso en la Argentina

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.



Índice


A la memoria de mi madre

Prólogo

El texto inglés de este libro –traducido al alemán por el doctor H. Kesting y revisado por el autor– fue publicado en 1949 por la Editorial de la Universidad de Chicago bajo el título *Meaning in history.* El verdadero propósito de esta exposición –histórica– de nuestro pensamiento sobre la historia es el intento de encontrar una respuesta a una pregunta que formulamos diez años atrás: "¿el ser y el 'sentido' de la historia en general se determinan desde ella misma? Si no es así, ¿de dónde proceden?" (*De Hegel a Nietzsche*, Prólogo).* En última instancia, la comprobación del sentido teológico de nuestro pensamiento filosófico acerca de la historia nos conduce más allá de un puro pensamiento histórico.

Este trabajo fue pensado originariamente para un lector norteamericano y redactado en una lengua que el autor aún no dominaba, circunstancia que explica una cierta extensión de la exposición. Algunas cuestiones han sido acentuadas y tratadas con mayor detalle. Es probable que para un lector alemán esto no hubiera sido necesario. El autor espera que esta falta de brevedad y de estrictez pueda ser compensada por una más fácil comprensibilidad del texto. Nos pareció provechoso tener que aclimatarnos a un lenguaje que no se presta a sutilezas conceptuales ni a profundidad verbal, pero que, a su manera, es rico y exacto.

* Edición española en preparación: Buenos Aires, Katz editores, 2007. [N. del E.]

En el texto alemán se abreviaron algunos pasajes y otros fueron traducidos libremente. En las citas no siempre fue posible confrontar las traducciones al inglés con las versiones alemanas.

Heidelberg, verano de 1952

Pues el mundo se halla como en una almazara: bajo presión. Si sois el orujo, seréis expulsado por el sumidero; si sois aceite genuino, permaneceréis en el recipiente. Pero el estar sometido a presión es inevitable. Y esa presión se ejerce incesantemente en el mundo por medio del hambre, de la guerra, de la pobreza, de la carestía, de la indigencia, de la muerte, de la rapiña, de la avaricia. Tales son los tormentos de los pobres y las preocupaciones de los estados: de ello sobran testimonios. Pero hemos encontrado hombres que, descontentos de estas presiones, no cesan de murmurar; y hay quien dice: "¡Qué malos son estos tiempos cristianos!...". Así se expresa el orujo cuando se escapa por el sumidero; su color es negro a causa de sus blasfemias; le falta esplendor. El aceite tiene esplendor. Porque aquí es otra especie de hombre la sometida a esa presión y esa fricción que le pule, porque, ¿no es la misma fricción la que lo hace tan brillante y puro?

Agustín, *Sermones*, ed. Denis, XXIV, 11

Introducción

La unión de filosofía e historia en una "filosofía de la historia" fue introducida en el uso de la lengua hace doscientos años. Voltaire habla por primera vez acerca de la historia "comme historien et philosophe" en oposición a una construcción teológica de la historia. En su *Essai sur les mœrs et l'esprit des nations*, el principio rector ya no es la voluntad de Dios y de la providencia divina, sino la voluntad del hombre y sus previsiones racionales. Cuando la creencia del siglo XVIII en la razón y en el progreso fue haciéndose paulatinamente dudosa, la filosofía de la historia prácticamente perdió la base sobre la que se sustentaba. Si bien el término filosofía de la historia sigue usándose, e incluso más que nunca, su contenido se ha diluido en tal grado que cualquier opinión sobre la historia puede ser considerada como una filosofía. En el siguiente análisis, la expresión "filosofía de la historia" designará la interpretación sistemática de la historia del mundo según un principio rector, por el que se ponen en relación acontecimientos y consecuencias históricos, refiriéndolos a un sentido último.

Entendida así, toda filosofía de la historia es totalmente dependiente de la teología, esto es, de la interpretación teológica de la historia en tanto historia de la salvación. Así, la filosofía de la historia no puede ser "ciencia". Pues, ¿cómo podría justificarse científicamente la fe en la salvación? El déficit de una tal fundamentabilidad científica motivó a filósofos modernos, y también a teólogos, a rechazar un tratamiento precientífico y teológico de la historia, recurriendo, en lo esencial, al método de la visión profana de la historia de Voltaire. Dado que la filosofía de la historia, de Agustín a

Bossuet, no proporciona ninguna teoría científica de la historia "real", sino una doctrina dogmática de la historia sobre la base de la revelación y de la fe, se dedujo de manera apresurada que la interpretación teológica de la historia, esto es, catorce siglos de pensamiento occidental, carecía de interés filosófico e histórico y que el auténtico pensamiento histórico sólo comenzaba en el siglo XVIII.[1] Contra esta muy difundida opinión, la siguiente exposición histórica de nuestra concepción de la historia querría mostrar que la filosofía moderna de la historia arraiga en la fe bíblica en la consumación y termina con la secularización de su paradigma escatológico.

A primera vista, el orden inverso de nuestra exposición, que presenta el curso de las interpretaciones de la historia de adelante hacia atrás, podría sorprender, pero es posible justificarlo de manera didáctica, metódica y objetiva.

1. Mientras la renuncia a todo esquema de orden teológico y metafísico, característica del punto de partida de Burckhardt, es evidente para el lector moderno, la concepción teológica de los primeros tiempos es, en una primera instancia, extraña para una generación que acaba de despertar del sueño secular del progreso. La fe en el progreso reemplazó a la fe en la providencia, pero aún no había alcanzado el nivel de rechazo de Burckhardt, que desiste de la providencia *y* del progreso. Por motivos didácticos, nos pareció aconsejable comenzar con lo que le es familiar al pensamiento moderno, para dedicarnos luego al mundo conceptual de las generaciones anteriores. Es más fácil comprender la antigua fe en la providencia por medio de un análisis crítico de los presupuestos teológicos de la creencia secular en el progreso que, al revés, desarrollar la creencia moderna en el progreso desde una teología de la historia más antigua.

2. Una adecuada comprensión de la historia y de sus interpretaciones debe, precisamente por eso, proceder necesariamente de adelante hacia atrás, porque la historia se mueve hacia adelante, dejando tras de sí los supuestos históricos de desarrollos más recientes. La

1 En los intentos de Troeltsch y Dilthey de superar los supuestos dogmáticos de la teología y de la metafísica de la historia, la fe dogmática en el valor absoluto de la historia constituyó, en tanto tal, el único y auténtico parámetro.

conciencia histórica sólo puede comenzar en sí misma, si bien su intención es hacer presente el pensamiento de otros tiempos y de otros hombres. La historia debe, una y otra vez, ser recordada, pensada e investigada nuevamente por las siempre nuevas generaciones. Entendemos –y entendemos mal– a los autores antiguos a la luz de nuestros actuales prejuicios cuando leemos el libro de la historia a partir de la última página. Esta inversión de la manera habitual de exponer la historia la ejercen de facto aun aquellos que avanzan desde los tiempos pasados hacia el presente, sin ser conscientes de sus motivaciones, siempre condicionadas por el presente.

3. La regresión metódica de las interpretaciones modernas y profanas de la historia a su viejo paradigma religioso se justifica, aun más, si consideramos con imparcialidad que nos hallamos, podría decirse, en el final del pensamiento histórico moderno. Nuestros conceptos se han debilitado y han envejecido tanto que no podemos esperar de ellos ningún sostén. Hemos aprendido a esperar sin esperanza, "pues la esperanza sería la esperanza de lo inverso". Por eso, en estos tiempos de incertidumbre es atinado recordar cuál fue la fuente originaria de los resultados de nuestra meditación. Esto no puede lograrse por un salto imaginario al cristianismo primitivo o al paganismo clásico, sino sólo por la reducción analítica del *compositum* moderno de la "filosofía de la historia" a sus elementos originarios. Pero el elemento más importante, del que la interpretación de la historia pudo y puede surgir, es la experiencia del mal y del sufrimiento, ocasionados por la acción en la historia:

> They know and do not know, that acting is suffering
> And suffering is action. Neither does the actor suffer
> Nor the patient act. But both are fixed
> In an eternal action, an eternal patience
> To which all must consent that it may be willed,
> And which all must suffer that they may will it,
> That the pattern may subsist…
> (T. S. Eliot, *Murder in the Cathedral*)*

* ["Ellas saben y no saben que la acción es sufrimiento / y el sufrimiento acción. Ni el que se agita sufre, / ni el que está inmóvil obra. Pero ambos están fijos / en una

La interpretación de la historia es, en primera y en última instancia, un intento de concebir el sentido del obrar y del padecer en la historia. En nuestra época, millones de hombres han padecido la cruz de la historia en silencio, y si hay algo en favor de que el "sentido" de la historia pueda ser entendido en términos teológicos, esto sería la comprensión cristiana del sufrimiento. A la pregunta por el sufrimiento el mundo occidental le ha dado dos respuestas diferentes: el mito de Prometeo y la fe en el Crucificado. Ni el paganismo ni el cristianismo se entregaron a la moderna ilusión de que la historia es una evolución progresiva, en la que el problema del mal y del sufrimiento se resuelve por su paulatina superación.

Es privilegio de la teología y de la filosofía plantear preguntas que no es posible responder empíricamente. De este tenor son las preguntas relativas a las "primeras" y a las "últimas" cosas; ellas conservan su significación porque ninguna respuesta las acalla. No habría ninguna pregunta por el sentido de la historia si éste ya estuviese manifiesto en los propios acontecimientos históricos. Por otra parte, la afirmación de que la historia pueda aparecer desprovista de sentido sólo es válida con respecto a un sentido último. Desilusiones hay donde se espera algo. El hecho de que, en general, preguntemos por el sentido o por la ausencia de sentido de la historia como un todo está condicionado históricamente: el pensamiento judío y el pensamiento cristiano dieron a luz a esta pregunta desmedida. Preguntar seriamente por el último sentido de la historia trasciende toda capacidad de saber, nos corta el aliento y nos acerca a un vacío, que sólo la esperanza y la fe pueden llenar.

Los griegos eran más humildes. No se permitieron indagar por el sentido último de la historia del mundo. Estaban conmovidos por el orden visible y la belleza del cosmos natural, y la ley cósmica del devenir y el perecer fue para ellos el prototipo de su comprensión de la historia. Según la concepción griega del mundo, todo se mueve en un eterno retorno de lo mismo, en virtud del cual lo que surge

---

eterna acción, en una eterna paciencia / a que todos deben consentir para que sea deseada, / y que deben sufrir todos para poder desearla, / y para que así la trama subsista…", *Asesinato en la Catedral*, trad. esp. de Jorge Hernández Campos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1960, p. 18.] [N. del E.]

retorna al punto de partida. Esta concepción contiene una comprensión natural del universo, que reúne el conocimiento de cambios temporales con el de regularidades periódicas, permanencia e inmutabilidad. Lo inmutable, tal como aparece sobre todo en el movimiento ordenado de los astros, fue para los griegos mucho más interesante y significativo que los cambios progresivos y radicales. La "revolución" es originariamente un movimiento natural, circular, no una ruptura con la tradición histórica.

En este clima espiritual, dominado por la visión del mundo natural, no había lugar para la idea de que un acontecimiento singular podía tener una significación en la historia del mundo. Los griegos se preguntaron, en primera y en última instancia, por el *logos* del *kosmos*, no por el *señor* de la *historia*. Incluso el tutor de Alejandro Magno no dedicó a la historia ningún tratado por considerarla de menor valor que la poesía, por el hecho de que aquélla versa sobre acontecimientos únicos y contingentes, mientras que la filosofía y la poesía se ocupan de "lo que siempre es así". Para los pensadores griegos, una "filosofía de la historia" hubiera sido un contrasentido. Historia es historia política y, por ende, menester de los hombres de Estado y de los historiadores políticos.

Para judíos y cristianos "historia" significa, ante todo, historia de la salvación. En cuanto tal, es un asunto de profetas y predicadores. El *factum* de la filosofía de la historia y su pregunta por un sentido último surgió de la creencia escatológica en un fin último de la historia de la salvación. Durante la era cristiana, también la historia política estuvo bajo el fatal influjo de este trasfondo teológico. El destino de los pueblos fue interpretado como una vocación divina.[2]

2 Véanse H. Kohn, "The genesis of English nationalism", en *Journal of the History of Ideas*, vol. I, enero de 1940; H. D. Wendland, "The kingdom of God and history", en *The Official Oxford Conference Books* III, Chicago/Nueva York, 1938, pp. 167 y ss. En todo caso, el mesianismo secular de las naciones occidentales está en conexión con la conciencia de una vocación nacional que se origina en la creencia religiosa de haber sido elegido por Dios para cumplir en el mundo una tarea de significación universal. Esto vale para Inglaterra y para los Estados Unidos, pero también para Francia, Italia, Alemania y Rusia. Cualquiera sea la forma que adopte este trastrocamiento de la vocación propiamente religiosa en una secular, en su base siempre está la convicción religiosa de que el mundo está en peligro y de que debe ser renovado.

No es casual que nuestro uso de la lengua intercambie las palabras *Sinn* ("sentido") y *Zweck* ("fin") y *Sinn* ("sentido") y *Ziel* ("meta"); por lo común, es la noción de fin la que determina la significación de "sentido". El sentido de todas las cosas, que no son lo que son por naturaleza, sino que han sido deseadas y hechas por Dios o por el hombre, se determina por su "para qué" o fin. Una mesa, por ejemplo, es lo que es en tanto remite a un para qué, que va más allá de su mero ser material.

También los acontecimientos históricos tienen sentido sólo si apuntan a un fin más allá de los sucesos fácticos y, dado que la historia es un movimiento temporal, el fin debe ser una meta futura. En cuanto tales, ni los acontecimientos individuales ni una serie de acontecimientos tienen un sentido o una meta. La plenitud de sentido es una cuestión de cumplimiento en el tiempo. Sólo puede aventurarse una afirmación sobre el sentido de sucesos históricos si su *telos* futuro es visible. Cuando un movimiento histórico revela su importancia, reflexionamos sobre el momento de su primera manifestación en el tiempo para determinar el sentido del acontecimiento tomado en su totalidad, incluso si se trata de un acontecimiento particular; tomado en su "totalidad" en la medida en que este acontecimiento tiene un punto de partida preciso y un punto final que es de naturaleza escatológica. La asunción de que la historia posee un sentido último anticipa, pues, un fin último como última meta que trasciende los sucesos fácticos. Esta equiparación de "sentido" y "fin" no excluye la relativa relevancia de los acontecimientos, como tampoco lo hace la historia, en general, con los sucesos particulares.

La dimensión temporal de una meta definitiva es, así, un futuro escatológico, y el futuro sólo existe para nosotros en la espera y en la esperanza.[3] El sentido último es el punto candente de un futuro esperado, del que sólo se sabe en el modo de la esperanza y de la fe. Esta espera del futuro estaba viva de la manera más apasionada entre los profetas judíos. Los filósofos griegos la desconocían. Si se piensa que el segundo Isaías y Heródoto fueron casi contemporáneos, es posible calibrar el abismo infranqueable que separa la sabiduría

3 Véase Agustín, *Confesiones*, libro XI.

griega y la fe judía. La visión bíblica y cristiana de la historia es por principio futurista; invierte la significación griega de *historein*, verbo que se refiere a acontecimientos presentes y pasados. En las mitologías y las genealogías griegas y romanas se hace presente el pasado en tanto origen eterno; según la concepción judeocristiana de la historia, el pasado es una promesa del futuro. Como consecuencia, la interpretación del pasado se convierte en profecía al revés: presenta el pasado como una "preparación" razonable del futuro. Los filósofos y los historiadores griegos estaban persuadidos de que lo que va a suceder en el futuro cursará según el mismo *logos*, y será, pues, de la misma especie que lo que ocurrió en el pasado y que lo que ocurre en el presente.

Esta concepción puede reconocerse en Heródoto, Tucídides y Polibio.[4] Para Heródoto, se trataba de contar hechos que habían sucedido, "para que no se desvanezcan con el tiempo los hechos de los hombres, ni queden sin gloria grandes y maravillosas obras". El "sentido" de los acontecimientos narrados no es explicitado y no radica "más allá" de los hechos relatados, sino en las narraciones mismas; quieren decir aquello mismo que acentúan. Detrás de estas significaciones manifiestas se esconden otras, que se dan a conocer en algunas oportunidades a través de palabras clave, gestos, signos y oráculos. Y cuando, en ciertos momentos, las acciones y los acontecimientos humanos coinciden con señales sobrehumanas, se cierra un círculo en el que el comienzo y el fin de una historia se explican recíprocamente. El esquema temporal de la narración de Heródoto no es un desarrollo –pleno de sentido– de la historia del mundo que remite a una meta futura, sino, de acuerdo con la concepción griega del tiempo, un movimiento circular periódico, en cuyo interior las idas y vueltas del cambiante destino están reguladas por un equilibrio de *húbris* y *némesis.*

4 Heródoto, I, 1; Tucídides, I, 22 y II, 64; Polibio, I, 35 y VI, 3, 9, 51, 57. Véanse Karl Reinhardt, *Herodots Persergeschichten. Geistige Überlieferung* [Historias de los persas de Heródoto. Tradición espiritual], ed. por E. Grassi, Berlín, 1940, pp. 138 y ss.; N. C. Cochrane, *Christianity and classical culture*, Nueva York, 1940, cap. XII [trad. esp.: *Cristianismo y cultura clásica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1983]; R. C. Collingwood, *The idea of history*, Oxford, 1946, pp. 17 y ss. [trad. esp.: *Idea de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952].

En Tucídides, faltan el trasfondo religioso y los rasgos épicos de la historiografía de Heródoto, la que deja indeterminados los límites entre lo humano y lo divino. Su exposición de los acontecimientos quiere ser una exacta investigación de las relaciones pragmáticas. La historia es, para él, historia de las luchas políticas que son propias de la naturaleza humana. Y dado que la naturaleza humana, en lo esencial, no cambia, lo que ocurrió en el pasado ocurrirá, una y otra vez, en el futuro, "de manera más o menos semejante". Nada totalmente nuevo podrá traer el futuro si "crecer y desaparecer es la naturaleza de todas las cosas". Es posible que futuras generaciones e individuos, bajo determinadas circunstancias, obren más inteligentemente; la historia, en tanto tal, nunca será esencialmente distinta.

Sólo Polibio parece acercarse a nuestra concepción de la historia cuando expone todos los acontecimientos como si condujesen a una determinada meta: el dominio universal de Roma. No obstante, tampoco él tuvo interés por el futuro en tanto tal. La historia se mueve en círculos de sucesos políticos; cambian constituciones, desaparecen y reaparecen, conforme a un cambio predeterminado en la naturaleza de las cosas. Puesto que aquello que se produce muestra un destino natural, el historiador puede pronosticar el futuro de una situación política determinada. Puede equivocarse al calcular la duración de este proceso. Pero si su juicio no está perturbado por las pasiones, es raro que falle en lo que concierne al estadio de progreso o decadencia que ha alcanzado una constitución política y a la manera en que, conforme a ello, se producirá el cambio.

La ley suprema de la historia política es el cambio: el repentino giro de los acontecimientos de un extremo al otro. Después de que Polibio vivenciara el ocaso de la dominación macedónica, le pareció oportuno recordar las proféticas palabras de Demetrio, que en su tratado sobre el destino había predicho lo que sucedió ciento cincuenta años después de la conquista del imperio persa por Alejandro:

> Pues si se considera no un tiempo ilimitado ni muchas generaciones, sino sólo los cincuenta años anteriores a nosotros, se puede conocer bien lo dura que es la fortuna. ¿Creeríais que cincuenta años atrás los persas o el rey de los persas, los macedonios o el rey de los macedonios, si algún dios les hubiera profetizado el futuro,

> hubieran podido creer que actualmente de los persas, que dominaron casi todo el mundo, no quedaría ni el nombre, y que iban a someterlo todo los macedonios, de quien antes ni el nombre era conocido? Así la Fortuna en nuestra vida resulta inescrutable, lo innova todo contra nuestros cálculos y me parece que demuestra su fuerza en lo inesperado, incluso ahora, a todos los hombres, cuando sitúa a los macedonios como colonizadores en medio de la prosperidad de Persia. Pero también a los macedonios les concederá disfrutar de ella hasta que decida cualquier otra cosa.*

La versatilidad de la fortuna no hizo de los antiguos gente resignada, sino que fue reconocida con viril aceptación. Al reflexionar sobre la fortuna, Polibio llegó a la convicción de que todos los pueblos, las ciudades y las autoridades debían perecer, igual que los individuos. Cita el dicho de Escipión, tras la caída de Cartago, según el cual la Roma victoriosa alguna vez habría de sufrir el mismo destino, y añade que resultaría difícil encontrar una declaración "de sentido más profundo y más propia de hombres de Estado". Pensar en el instante mismo del mayor triunfo en un posible giro de la fortuna, he aquí la marca de un gran hombre, de un hombre total y digno de respeto. Polibio y su amigo Escipión repiten aquel estado clásico del ánimo que Homero había expresado ya en relación con el destino de Troya. Y siempre que la sensibilidad clásica está viva, queda esto como la última sabiduría del historiador.[5]

La doctrina moral que puede extraerse de la experiencia histórica de felicidades e infortunios que se alternan es, según Polibio, tanto natural como humana: jamás comportarse frente a los enemigos vencidos con soberbia e inmisercordia, sino pensar en los reveses que depara la fortuna. Por eso, quiere enseñar al lector cómo es posible aprender a través del estudio de la historia lo que "en todo tiempo y bajo todas las circunstancias es lo mejor", a saber, ser humilde en la felicidad y aprender del infortunio de los otros.

* Polibio, *Historias*, Libros XVI-XXXIX, traducción y notas de Manuel Balasch Recort, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1983, pp. 307-308. [N. del E.]

5 Véase W. von Humboldt, *Politischer Briefwechsel* [Correspondencia política], Berlín, 1935, carta Nº 77, abril de 1807.

Polibio tuvo por algo "fácil" predecir el futuro a partir del pasado. Los autores del Antiguo Testamento creían que sólo el Señor, a través de sus profetas, podía develar el futuro. Ciertamente, el futuro ya está decidido en la voluntad de Dios, pero precisamente por eso no puede ser deducido como consecuencia natural del pasado. El cumplimiento de profecías es, por ese motivo –tal como lo entendieron los autores del Antiguo y del Nuevo Testamento– algo totalmente distinto de la prueba de las predicciones de acontecimientos de orden histórico o natural. Si el futuro está predeterminado por la voluntad personal de Dios, el hombre jamás puede predecirlo, a no ser que Dios le revele Su voluntad. Y dado que el cumplimiento último del destino judío y cristiano radica en un futuro escatológico, cuyo desenlace no puede ser previsto por ninguna ley natural de la historia, el sentimiento fundamental del futuro se transforma en incertidumbre frente a la imprevisibilidad.

Se confirma entonces la opinión de Burckhardt: lo que nos separa más profundamente de la Antigüedad es su convicción de que el futuro puede predecirse, sea mediante conclusiones racionales a partir del pasado, sea a través de los oráculos u otras prácticas proféticas, mientras que nosotros no lo juzgaríamos ni siquiera deseable:

> Si pudiésemos representarnos a un hombre que supiese de antemano el día de su muerte y la situación en que la muerte le sorprendería, o a un pueblo que fuese capaz de conocer por adelantado el siglo de su desaparición, es evidente que ambas cosas traerían como consecuencia necesaria un caos de todas las voluntades y aspiraciones, pues éstas sólo pueden desarrollarse plenamente cuando los hombres y los pueblos viven y actúan "ciegos", es decir, en gracia a sí mismos y a las propias fuerzas internas. El porvenir sólo se transforma en realidad cuando esto ocurre, y si las cosas ocurrieran de otro modo el desarrollo y el fin de los hombres o de los pueblos presentarían una forma distinta. Un porvenir conocido de antemano entraña un contrasentido.
>
> Pero aun prescindiendo de que la previsión del futuro no es deseable, se sale, además, para nosotros, de lo probable. Se interpone ante ello, en primer lugar, los extravíos del conocimiento por obra de nuestros deseos, esperanzas y temores, y en segundo

> lugar, nuestro desconocimiento de las que llamamos fuerzas latentes, tanto las materiales como las espirituales, y lo incalculable de los contagios de tipo espiritual que pueden de pronto transformar el mundo.[6]

Sin embargo, el motivo último por el que "para nosotros" el futuro es oscuro no es tanto la limitación de nuestro conocimiento, como la falta de aquellos supuestos religiosos que para los antiguos hacían transparente el futuro. Como la mayoría de las culturas paganas, la Antigüedad creyó que era posible develar los acontecimientos futuros mediante cierto arte profético. Es posible conocerlos de antemano porque están determinados de antemano. Exceptuando a algunos filósofos, nadie dudaba en la Antigüedad de la verdad de los oráculos, los sueños ominosos y las premoniciones, que daban a conocer futuros sucesos. Para los antiguos, que creían en un *fatum* predeterminado, las cosas venideras y los destinos sólo estaban encubiertos por un delgado velo, que un espíritu inspirado podía atravesar. Es por ello que en la vida griega y romana importantes decisiones para la vida de la comunidad dependían de la consulta al oráculo. La confianza en las predicciones sólo perdió su presti-

6 J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart, 1935. [La cita pertenece a la edición española: *Reflexiones sobre la historia universal*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961, pp. 55-56.] Cf. también J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, en *Gesammelte Werke*, Basilea, 1929 y ss., t. IX, pp. 247 y ss. [trad. esp: *Historia de la cultura griega*, en *Obras completas*, Barcelona, Iberia, 1964-1974 (5 vols.)]. Sólo para una construcción de la historia como una "historia de la libertad" se vuelve absurda la antigua creencia en un futuro predeterminado y predecible. Collingwood (*op. cit.*, pp. 54, 120, 220) afirma que la filosofía de la historia *debe* terminar con el presente y eliminar la escatología como un elemento extraño, porque nada nuevo ha acontecido que pueda ser comprobado. "Cuando los historiadores afirman poder determinar por anticipado el futuro, hay que suponer sin riesgo de equivocación que en su concepción de la historia hay algo viciado." ¿Pero si la historia no es un simple acontecer de acciones libres, sino un obrar y un padecer humanos según la pauta de un orden natural y necesario o sobrenatural y providencial? Cuánto más penetrante es la visión del problema de la historia de Léon Bloy, cuando dice que mostrar la posibilidad de que la historia tenga una estructura y un sentido supondría "l'holocauste préalable du Libre Arbitre, tel, du moins, que la raison moderne peut le concevoir", a saber, como arbitrariedad emancipada de toda necesidad y, por eso, incapaz de concebir cómo alguien puede –en libertad– llevar a cabo un acto necesario (*Textes choisis*, ed. de A. Béguin, Friburgo, 1943, pp. 71 y s.).

gio cuando la Iglesia comenzó a socavarlas. Pero la Iglesia también creía en la predestinación, mientras que el hombre moderno –si no es supersticioso– no cree en un gobierno de los acontecimientos ni por el destino ni por la providencia. Imagina que el futuro puede ser creado por él mismo; lo cree insondable porque él mismo quiere crearlo.

Las propias predicciones de Burckhardt acerca del futuro de Europa contradicen esta tesis sólo en apariencia, pues él nunca pretendió conocer las posibilidades del futuro de la manera en que se conocen acontecimientos del pasado. Pero, ¿qué ocurre con Tocqueville, Spengler y Toynbee, que sí pronosticaron desarrollos futuros? ¿También para ellos era "fácil" predecir el porvenir? No, por cierto; pues su creencia en un destino histórico necesario no es el resultado de un reconocimiento definitivo de un *fatum* natural e histórico, sino que es profundamente equívoca, por causa de su creencia contraria en la responsabilidad histórica del hombre de determinar el futuro por sí mismo a través de la elección y la decisión.

Para Tocqueville, el avance de la democracia tiene el carácter de un *fatum* ineludible, así como de una providencia divina. Tanto el que la promueve como el que la resiste son instrumento ciego en las manos de un poder que dirige la historia. "El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es, pues, un hecho providencial, y tiene las siguientes características: es universal, durable, escapa a la potestad humana y todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven para su desarrollo." El intento de oponérsele significaría "luchar contra Dios mismo"[7] y contra la providencia. La imposibilidad de detener el avance de la democracia y su necesidad providencial permite, por otra parte, predecir su futura evolución. El pensamiento de una revolución inevitable despertó en el espíritu de Tocqueville "cierto temor religioso". Y, no obstante, en el próximo parágrafo y, una vez más, en el último capítulo de su obra, Tocqueville pretende que el proceso providencial sea dirigido y mantenido en sus límites a través de la previsión y la voluntad del

7 Alexis de Tocqueville, *La démocratie en Amérique*, París, 1839, t. i. [La cita pertenece a la edición española: *La democracia en América*, Introducción, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, t. i, pp. 33 y 34.]

hombre. Pues el destino de los pueblos cristianos –afirma– "todavía" está en sus manos, aun cuando no por largo tiempo. Esta superación de la dificultad de una libertad parcial dentro de una parcial necesidad establece nuevamente, de una manera más atenuada, el viejo problema teológico de la compatibilidad entre providencia divina y libre albedrío.

Spengler anuncia en la primera frase de su *La decadencia de Occidente* que ha emprendido "por primera vez" el intento de determinar previamente el curso de la historia. Este objetivo tiene como presupuesto que el curso de la historia está determinado en sí mismo. Las culturas históricas transitan con natural necesidad un ciclo vital prediseñado –desde el crecimiento y el florecimiento hasta la decadencia–. La historia no tiene meta ni sentido, pues no está dirigida ni por la voluntad de Dios ni por la del hombre. Donde Spengler busca determinar más precisamente su concepto supremo de "destino", introduce –en contraste con su concepción cíclica– el concepto de un tiempo "histórico", orientado al futuro. El sentido histórico es, según él, un "sentido del futuro",[8] que debe ser característico del alma fáustica. Lejos de reconocer el ineludible destino con ecuanimidad clásica, enseña –como Nietzsche– que se debe querer y amar el destino para consumarlo voluntariamente.[9] A ningún autor clásico se le ocurrió que se deba querer y elegir el destino de la decadencia. Pues, o el destino es realmente un deber ser, y entonces es ocioso hacer caer sobre él una "decisión", o es una determinación elegida por uno mismo, y entonces ningún *fatum* inexorable. Spengler no resuelve esta contradicción entre *fatum* natural y decisión histórica, ni siquiera la cuestiona. Su *pathos* surge de la confusión de una voluntad de futuro, cuyas posibilidades siguen abiertas, con la aceptación de un desenlace firme. El Posfacio de *La decadencia de Occidente* fue por eso un llamado a los "años decisivos" del porvenir.[10] Quería que los alemanes edificasen un "socia-

8 *Der Untergang des Abendlandes*, Munich, 1923, vol. 1, cap. II, pp. 152 y ss. Véase también cap. V, pp. 381 y ss. [trad. esp.: *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975].

9 *Ibid.*

10 O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, Munich, 1933 [trad. esp.: *Años decisivos*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1982].

lismo prusiano", con el que podrían dominar el futuro. En vez de ver en la historia un proceso natural e histórico, concluye su obra con la frase siguiente (que venía de Schiller y que Hegel repitió, pero que tiene sus raíces en las visiones proféticas del Antiguo Testamento): "La historia mundial es un tribunal del mundo", un tribunal sin jueces. De ahí las características palabras de la primera frase, según las que la predicción de la historia no es un conocimiento, que reflexiona sobre el transcurso de la historia prediseñado por la naturaleza, sino un "atrevido" intento y un "riesgo", a saber, el riesgo de anticipar el juicio de la historia. Lo que para Polibio fue una afirmación teórica de los hechos pasados y futuros, pasa a ser en Spengler un imperativo ético: el "alma fáustica" no puede interpretar el *fatum* de otra forma que en la perspectiva de un *éschaton.*

La conciencia histórica en Toynbee muestra la misma ambivalencia, pero intenta probar que la historia tiene un ritmo que siempre retorna,[11] variando un esquema de devenir y crecimiento, de decadencia y desintegración. Al mismo tiempo, se propuso arrancar del proceso histórico y natural un fin y un sentido últimos. La universalidad de la materia de su estudio comparativo de veintiuna civilizaciones o "sociedades" diferentes gira en torno de la historia de nuestra cultura occidental. El último motivo de Toynbee es también "la decadencia de Occidente". Pero, cuando emite juicios predictivos no es tan apodíctico como Spengler, pues la desintegración puede parecer crecimiento, y viceversa.[12] Y lo que motiva a una civilización a desandar el camino de su destino de decadencia no es una ley cósmica de ciclos repetitivos, sino la destrucción autoinfligida. La historia es una relación recíproca de "desafío" y "respuesta". A pesar de la responsabilidad y la libertad que radican en la respuesta humana, Toynbee asume un determinismo todavía más estricto que el de Polibio: la desintegración ocurre, con exacta regularidad, con un ritmo de tres compases y medio y, conforme a esta teoría, Occidente tiene ya tras de sí la experiencia de un compás y medio.

11 A. J. Toynbee, *A study of history*, Londres, 1934-1939, IV, pp. 23 y ss. [trad. esp.: *Estudio de la historia*, Madrid, Alianza, 1970].
12 *Ibid.*, V, pp. 16 y 188 y ss.; VI, p. 174, n. 4.

Ahora bien, la historia no es sólo historia de las culturas, es sobre todo historia de la religión, y las religiones –en especial las de "salvación"– no son para Toynbee, como para Spengler, formas expresivas de cultura, sino de otra naturaleza, de una naturaleza superior a ellas. De aquí su particular interés por las religiones de salvación cristiana y precristianas. Son las únicas posibilidades creadoras para evitar de manera productiva una sociedad decadente.[13] Crean un nuevo ambiente y un nuevo tipo de sociedad, a saber: una Iglesia universal frente a las minorías dominantes de los estados totalitarios.

El derrumbe de una cultura secular, pagana o nominalmente cristiana, prepara el terreno para el surgimiento de una religión universal y el ansia de salvación del alma individual; indirectamente, modifica también a la sociedad. El hombre aprende por el sufrimiento, y Dios azota a quien ama. Así nació el cristianismo: de la lucha a muerte con la sociedad helenística:

> Si, lejos de ser función histórica de las religiones superiores servir, como crisálidas, al proceso cíclico de la reproducción de las civilizaciones, la función histórica de las civilizaciones es servir, con sus caídas, de escalones para un proceso progresivo de la revelación de una intuición religiosa cada vez más profunda, y del don de mayor gracia cada vez para actuar según esa intuición, las sociedades de la especie llamada "civilización" habrán cumplido su función una vez que hayan hecho nacer una religión superior madura; y según esto nuestra propia civilización secular poscristiana occidental podría ser, en el mejor de los casos, una repetición superflua de la civilización grecorromana precristiana, o, en el peor de ellos, un pernicioso deslizamiento hacia atrás en el camino del progreso espiritual.[14]

Si se sigue el esquema de Toynbee de la decadencia de las civilizaciones y el surgimiento de religiones, podría esperarse el surgimiento

13 *Ibid.*, VI, pp. 169 y ss.
14 A. J. Toynbee, *Civilization on trial*, Oxford University Press, 1948. [Las citas pertenecen a la edición española: *La civilización puesta a prueba*, Buenos Aires, Emecé, 1960, pp. 178-179.]

de una nueva religión en el horizonte de nuestro futuro. Pero no es el caso. La neutralidad científica de la teoría universal de Toynbee se convierte repentinamente en una confesión y en un compromiso que podríamos calificar como "parroquiales" si se los mide con los propios criterios del autor de universalidad, neutralidad y objetividad científicas. Como creyente cristiano, no puede percatarse de que la Iglesia católica romana, armada con "la espada de la misa, el escudo de la jerarquía y el casco del papado", es efímera porque es histórica.[15] En lugar de dejar abierta la posibilidad de una nueva religión y de una nueva Iglesia, se afana por mostrar que el cristianismo sigue siendo el "nuevo" acontecimiento más importante en la historia de la humanidad, mientras que la democracia y la ciencia –los últimos nuevos sucesos de la cultura secular de Occidente– "una repetición casi carente de sentido, de algo que los griegos y romanos realizaron antes que nosotros y ¡con qué perfección!".[16]

Toynbee no fue un historiador objetivo ni un buen teólogo. En lugar de asumir –con Agustín y los Padres de la Iglesia– el hecho de que el cristianismo es la última "novedad", porque es *la* buena nueva y la verdad con la que Dios de una vez y para siempre se reveló en la historia, argumenta con la ayuda de una reflexión astronómica. En lugar de mostrar –desde la certeza de la fe– que el cristianismo es verdadero o, con criterios históricos, certificar que alguna vez fue joven y por ende ahora es viejo, se refiere a los descubrimientos científicos modernos de geólogos y astrónomos que modificaron sustancialmente nuestra cuenta del tiempo, de modo que el comienzo de la era cristiana puede aparecer como una fecha muy reciente:

> [...] en una escala temporal en la que mil novecientos años no son más que un parpadeo, la Era cristiana apenas comenzó ayer. Sólo en la vieja escala temporal, según la cual se calculaba que la creación del mundo y el comienzo de la vida en el planeta habían ocurrido hace menos de seis mil años, un período de mil novecientos años parece un largo lapso y el comienzo de la Era cristiana, por lo tanto, un acontecimiento muy distante. En realidad

15 *La civilización puesta a prueba*, *op. cit.*, p. 184.
16 *Ibid.*, p. 179.

> es un acontecimiento muy reciente –quizá el acontecimiento importante más reciente de la historia–.[17]

Ahora bien, ¿cómo de un "hecho" astronómico puede inferirse una "significación" histórica, más aun, religiosa? La fe de Toynbee está tan alejada de una evidencia astronómica como de un dato histórico empírico, y es esta fe la que lo lleva a afirmar que el cristianismo sigue siendo todavía nuevo y sobrevivirá a nuestra civilización occidental, más todavía, pasará a ser *la* religión universal. Toynbee cree que el sentido de la "uniformización" del mundo moderno por la técnica radica en proveer "al cristianismo con una repetición enteramente universal del Imperio Romano que lo ayudara a difundirse".[18] Podría ocurrir que "el cristianismo quede como heredero de todas las otras religiones superiores [...] y de todas las filosofías desde la de Echnaton hasta la de Hegel; en tanto que la Iglesia Cristiana como institución podría quedar como herencia social de todas las otras iglesias y de todas las civilizaciones".[19]

Es así como la historia universal de Toynbee sobre las veintiuna civilizaciones, en contradicción con su teoría de los ciclos que se repetirían en la historia profana de los hombres, desemboca en una visión ecuménica de la realización progresiva de una Iglesia y una doctrina de la salvación particulares. Vale la pregunta de cómo los ciclos naturales se insertan en esa evolución progresiva de la religión y cómo los fatales resultados del historiador pueden armonizarse con la confianza y la esperanza del creyente.

La fe cristiana de Toynbee no es relevante para su conciencia histórica. Como historiador, se encuentra bajo la influencia de un pensamiento naturalista y secularizado mucho más de lo que él mismo cree. Una muestra de esto es, sobre todo, el hecho de que, como Spengler, para sus investigaciones históricas no puede aceptar el calendario cristiano. Reemplaza la idea de la unidad de la historia universal[20] por un proceso de unificaciones parciales, aban-

17 *Ibid.*, p. 180.
18 *Ibid.*, p. 181.
19 *Ibid.*
20 *A study of history*, *op. cit.*, I, pp. 339 y ss.

donando la concepción tradicional de un Occidente "cristiano". Como consecuencia, debe dejar caer la división cristiana del tiempo histórico en "orden antiguo" y "orden nuevo", antes de Cristo y después de Cristo y, con esto, la tradicional periodización de la historia occidental.[21] La cientificidad le exige pruebas empíricas y neutralidad con respecto a "prejuicios" morales, en especial en relación con el propio punto de vista, casualmente occidental y cristiano, y además británico. Y, sin embargo, en tanto historiador no puede liberarse del influjo del pensamiento cristiano-occidental. Su perspectiva escatológica ya está clara en los tres principios directrices que presiden su obra. Tras la aparente neutralidad de su trabajo científico en pos de categorías de aplicación universal (crecimiento y decadencia, desafío y respuesta, retroceso y retorno, toma de distancia y transformación) está el interés por las perspectivas de futuro de nuestra sociedad actual.[22] Lo que en un principio parece ser una abigarrada pluralidad de sociedades, en realidad es visto desde la perspectiva del problema inquietante de nuestra propia historia; por el contrario, la ley suprema de la historia –"la del ritmo cambiante"– se encuentra justificada por un notable déficit de discernimiento: acude a autores tan diferentes como J. C. Smuts, Saint-Simon, Empédocles, Tschu Hsi y Goethe.[23]

Pero, ¿cómo pueden compatibilizarse el "ritmo elemental" del Yin y el Yan y el ciclo de crecimiento y decadencia con la creencia en un sentido pleno de la historia y una "progresiva revelación" de la verdad divina? ¿Cómo pueden conciliarse la "economía de la verdad"[24] –como Toynbee, tomando una expresión del católico Newman, llama a la providencia divina– y la especulación de los griegos y los chinos? Toynbee responde que el giro permanente de una rueda no es una repetición desprovista de sentido si con cada vuelta el vehículo se acerca más a su meta.[25] Esta analogía, que parece unir el ciclo clásico con la escatología cristiana, supone que la rueda

21 *A study of history*, *op. cit.*, I, pp. 34 y 169 y ss.; cf. Spengler, *La decadencia de Occidente*, *op. cit.*
22 Véase el plan de toda la obra (Parte XII).
23 *A study of history*, *op. cit.*, I, pp. 196 y ss.
24 *Ibid.*, VI, pp. 534 y ss.
25 *Ibid.*, pp. 324 y ss.

(del mundo) mueve el vehículo (la religión), cuyo conductor (Dios) transforma los movimientos naturales de rotación para conducirlos a una meta sobrenatural:

> Si la religión fuera una carroza, las ruedas sobre las que asciende al Cielo podrían ser las caídas periódicas de las civilizaciones de la Tierra. Parecería que el movimiento de las civilizaciones pudiera ser cíclico y recurrente, mientras que el de la religión sería una sola línea continuamente ascendente. El movimiento ascendente continuo de las religiones podría ser ayudado y promovido por el movimiento cíclico de las civilizaciones a través del ciclo de nacimiento, muerte y nacimiento.[26]

O –para formular de otra manera el mismo problema–, ¿cómo puede el espíritu fáustico de la tierra de Goethe, al que Toynbee también recurre porque expresa en el caos de la vida un "ritmo elemental", tejer "la vestimenta viviente de la divinidad", si esta divinidad ya no es la deidad pagana del cosmos, sino un Dios supramundano, que se hizo carne en un Salvador humano? Toynbee concede que él no está en condiciones de responder esta pregunta. Al mismo tiempo, tiene claro que no puede ignorarla, pues ella es la clave para descifrar el sentido de la obra del tejedor. Así concluye el sexto tomo de *A study of history*: con una pregunta abierta y la esperanza de que el enigma de la historia se descifre alguna vez, dando respuesta al problema de la aparente vanidad y sinsentido de tantos esfuerzos y tan grandes sufrimientos.

Polibio relató acontecimientos pasados que condujeron a la posición dominante de Roma. Historiadores modernos, de parecido rango, se ocupan del futuro de Europa cuando miran hacia atrás para investigar su historia. El historiador clásico pregunta: ¿cómo se llegó a esto? El moderno: ¿cómo seguirá esto?[27] La razón de la

26 *La civilización puesta a prueba*, *op. cit.*, p. 178.

27 Que éste es el objetivo fundamental de la moderna conciencia histórica de Comte, de Tocqueville, de Renan y de Nietzsche lo ha expuesto muy abiertamente Tocqueville, cuando en la introducción de *La democracia en América* formula la pregunta: "Où allons nous donc?". Aludiendo a la aguda crítica de Nietzsche a la historia anticuaria, E. Troeltsch describió (en *Der Historismus und seine Probleme*

preocupación moderna por el futuro es el profetismo judío y la escatología cristiana, los que le dieron al concepto clásico de *historein* un carácter futurista:

> El concepto de historia es una creación del profetismo. [...] Lo que no pudo el intelectualismo griego lo logró el profetismo. En la conciencia griega, *historia* es sinónimo de saber en general. Esto explica que, para los griegos, la historia estuviese dirigida exclusivamente al pasado. El profeta, en cambio, es el visionario [...]. Su facultad visionaria generó el concepto de historia como esencia misma del futuro [...]. El tiempo se hace futuro [...] y el futuro es el contenido primordial de esta idea de la historia [...]. El Creador del cielo y de la tierra no da plena cuenta de esta esencia del futuro. Él debe crear "un nuevo cielo y una nueva tierra" [...]. En lugar de una era de oro del pasado mítico, el futuro escatológico sitúa la verdadera existencia histórica sobre la tierra.[28]

El futuro es el verdadero punto candente de la historia siempre que la verdad reside en el fundamento religioso del Occidente cristiano, cuya conciencia histórica está determinada por el motivo escatológico: así es desde Isaías hasta Marx, desde Agustín hasta Hegel y desde Joaquín de Fiore hasta Schelling. La importancia de esta intención de un fin último –como *finis* y *telos*– consiste en que hace uso de un esquema de orden y significación progresivos, que pudo superar el antiguo temor al *fatum* y a la *fortuna*. El *éschaton* no sólo le pone un final al curso de la historia, sino que lo articula y lo completa según una meta determinada. El pensamiento escatológico puede dominar la temporalidad de un tiempo que se traga a sus

---

[El historicismo y sus problemas], Tubinga, 1922, pp. 495 y 772) la tarea de la filosofía de la historia como "la superación del presente y la fundamentación del futuro". ¡Cuán alejada del *historein* clásico es tal definición de la tarea y el problema de la historia y qué cerca está de la concepción cristiana de la historia en tanto historia del Juicio y la consumación!

28 Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig, 1919, pp. 307 y ss., y 293 y ss. [trad. esp.: *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004]; cf. H. Cohen, *Logik der reinen Erkentniss* [Lógica del conocimiento puro], Berlín, 1902, pp. 131 y ss.

propias creaturas si no es limitado por una meta última. Comparable con la brújula, que nos orienta en el espacio y nos hace capaces de dominarlo, la brújula escatológica nos da orientación en el tiempo, apuntando al reino de Dios, como meta y término últimos.[29]

Sólo dentro de esta demarcación escatológica del proceso histórico la historia devino "universal". Su universalidad no descansa ya en la fe en *un* Señor todopoderoso, sino también en que la historia de la Humanidad se hace *una*, en la medida en que el Señor, desde un comienzo, la dirige a una última meta. Cuando el Segundo Isaías describe la futura gloria de Jerusalén, su nacionalismo religioso es, en verdad, universalismo teleológico. La "humanidad" jamás ha existido en el pasado histórico y tampoco puede existir en ningún presente; ella es una idea y un ideal del futuro, en tanto horizonte necesario de la concepción escatológica de una historia universal.

Los historiadores griegos estudiaban y relataban "historias" que giraban en torno de un gran acontecimiento político. A partir de la profecía judía y la escatología cristiana los padres de la Iglesia desarrollaron una teología de la historia, orientada hacia los sucesos suprahistóricos de la creación, la encarnación, el juicio final y la redención. El hombre moderno imaginó una filosofía de la historia secularizando los principios teológicos en el sentido de un progreso en dirección a un cumplimiento y aplicándolos a un número, en permanente crecimiento, de conocimientos empíricos, que ponen en cuestión tanto la unidad de la historia universal como la del propio progreso. Parecería que las dos grandes concepciones de la Antigüedad y del cristianismo –el movimiento cíclico y la orientación escatológica– hubiesen agotado las posibilidades fundamentales de la comprensión de la historia. También los ensayos recientes de una interpretación de la historia no son más que variaciones, o bien una mezcla, de ambos principios.

29 Cf. E. Benz, "Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen" [La teología de la historia de los franciscanos espirituales], en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, pp. 118 y ss.

I
Burckhardt

LA RENUNCIA FILOSÓFICA DE BURCKHARDT A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Burckhardt no se propuso construir filosóficamente la "historia del mundo" ni cultivar una erudición especializada, sino elevar el saber histórico a la categoría de sabiduría. Sus lecciones sobre historia debían ser una introducción al estudio de "lo histórico" y una iniciación para la apropiación de aquellos períodos de nuestra historia que interpelan a cada uno. Para él, la historia no era una ciencia de hechos neutrales, sino "la relación de hechos que una época encuentra en otra como algo digno de atención". Cada generación debe rememorar, una y otra vez, su propio pasado, mediante un renovado esfuerzo de asimilación e interpretación para no olvidarlo y no perder la sustancia de la propia vida histórica. Una interpretación semejante supone selección, acentuación y evaluación. No es una subjetivación lamentable de hechos neutrales, sino algo que los hace hablar. Sólo mediante una interpretación y una evaluación selectiva puede determinarse cuáles son los hechos históricamente relevantes, importantes y esenciales. "Es posible que en Tucídides, por ejemplo, haya un hecho de primer rango al que sólo en cien años alguien le preste atención."

Ya al comienzo de sus *Reflexiones sobre la historia universal*, Burckhardt explica que no puede ni quiere competir con una filosofía de la historia. Su tarea es más humilde. Sólo persigue "enlazar un número de observaciones históricas con un discurso a medias aleatorio". Rechaza todo intento de construir un sistema, así como la pretensión de diseñar "ideas" sobre la historia del mundo. La filo-

sofía de la historia es un contrasentido porque la historia coordina observaciones, mientras que la filosofía las subordina a un principio. Igualmente, rechaza una teología de la historia. "El perfeccionamiento por parte de la religión se halla fuera de nuestro alcance." La solución religiosa del enigma de la historia se sitúa en una "capacidad interna particular", la fe, que Burckhardt por su parte rechaza.

Remite a Agustín y a Hegel como los intentos más sobresalientes de explicar la historia sistemáticamente a partir de un principio –Dios o el espíritu absoluto del mundo– que realiza sus intenciones en la historia. Contra la teodicea hegeliana, Burckhardt sostiene que la racionalidad de la historia es inaccesible a nuestro saber, ya que no hemos sido iniciados en los fines de la eterna sabiduría; contra la interpretación religiosa agustiniana anota solamente: "A nosotros no nos concierne aquí". Las concepciones de Hegel y de Agustín trascienden el conocimiento posible al hombre. La filosofía y la teología de la historia tienen que ocuparse de los primeros comienzos y de las metas últimas, temas a los que el historiador profano no puede dedicarse. Lo único accesible para él es el centro permanente de la historia: "el hombre que obra, que ansía alcanzar algo y que es paciente; el hombre como es, como siempre fue y será". El inevitable resultado de la negativa de Burckhardt a ocuparse de las metas últimas es, consecuentemente, la renuncia a un sentido último. Se pregunta: "¿cuál es el alcance del escepticismo?", y responde que el verdadero escepticismo tiene su lugar en un mundo donde principio y fin son incógnitas y el centro está en permanente movimiento.

Y, sin embargo, precisamente en el fluir de la historia hay una suerte de permanencia: a saber, su continuidad. Éste es el único principio reconocible en sus *Reflexiones sobre la historia universal*, el único delgado hilo que enhebra sus observaciones, una vez que ha rechazado la interpretación sistemática por parte de la filosofía y la teología. Toda la importancia de la historia descansa, para él, en la continuidad en tanto criterio general para las valoraciones históricas particulares. Una crisis radical de la continuidad, o sea, su ruptura, sería equivalente al fin de la historia.[1]

1 Véanse Vladimir G. Simkhovitch, "Approaches to history", *Political Science Quarterly*, XLIV y XLV, 1929 y 1930, y R. E. Fitch, "Crisis and continuity in history", *Review of Religion*, VIII, marzo de 1944.

La continuidad es más que una pura continuación y menos que un desarrollo progresivo, porque no se apoya en el supuesto autocomplaciente de que el curso entero de la historia ha tenido como finalidad conducirnos a nuestra actual mediocridad, lo que sería su meta y su cumplimiento. Según Burckhardt, hace ya bastante tiempo que el alma y el entendimiento del hombre están "completos". Pero la continuidad es más que una mera continuación porque es la preocupación consciente por conservar y renovar nuestra herencia, en vez de la simple aceptación de la tradición. La continuidad histórica consciente crea la tradición y, a la vez, nos libera de ella. Sólo los bárbaros, primitivos o civilizados, pueden vivir sin la ventaja de ser conscientes de su historia. La continuidad histórica es "un esencial interés de nuestra existencia humana", pues es la única prueba del "significado de su duración". De aquí que debamos desear con toda la fuerza que esta conciencia de la continuidad se mantenga viva en nosotros. Si esta continuidad existe fuera de nuestra conciencia histórica, por ejemplo en un espíritu divino, que cuida de la historia humana, no podemos afirmarlo ni podemos representárnoslo.

El significado de la continuidad consiste en la prosecución consciente de la tradición histórica, y ésta debe ser cuidada frente a la voluntad revolucionaria de permanentes novedades. La experiencia fundamental de Burckhardt fue el acelerado derrumbe de la tradición, en el que Europa se halla desde la Revolución Francesa, y en la base de la idea de su tarea como historiador estaba el temor de una amenazante ruptura con todo lo más caro a la tradición europea. El motivo personal de su estudio de la historia y de su adhesión casi desesperada al tema de la continuidad fue una reacción apasionada contra el carácter revolucionario de su época. Entendió que la Restauración (1815-1848) sólo fue un "entreacto" en una "era de las revoluciones" que no había terminado, que había comenzado con la Revolución Francesa y habría de continuar en nuestros días con las revoluciones bolchevique, fascista y nacionalsocialista. Defendiendo la misión de la conciencia histórica, intentó al menos demorar la amenazante disolución. Mantuvo firme su confesión de fe histórica contra el movimiento radical de la década de 1840, en el que habían participado activamente algunos de sus

más íntimos amigos. Creía que una democracia radicalmente igualitaria habría de conducir no a la libertad y a la responsabilidad personales, sino a una pretenciosa mediocridad y a un nuevo despotismo. Temía que el socialismo económico generase una superdesarrollada maquinaria estatal, de la que fácilmente podría apoderarse cualquier demagogo inescrupuloso, aprovechándose de ella mediante una combinación de democracia social y dictadura militar. Consideró que este proceso se preanunciaba en el curso paradigmático que tomó la Revolución Francesa, pues el cesarismo de Napoleón fue la consecuencia lógica de la revolución social iniciada por Rousseau y llevada a cabo por los jacobinos. La emancipación de las masas respecto de la antigua jerarquía social y de la autoridad religiosa dio lugar en el continente a un nacionalismo y un militarismo concomitante de una profundidad desconocida hasta entonces, como única garantía existente de orden social. "Las dos pinzas de la tenaza", entre las que luego se encontrará la "cultura", son la clase trabajadora emancipada, por abajo, y la jerarquía militar por arriba.

Impresionado por los acontecimientos del presente, Burckhardt huyó a Italia para escribir su *Cicerón* y juntar material para *La época de Constantino el Grande*, con lo que encontró un criterio para la evaluación de los hechos de su presente. Pues lo que ya había ocurrido en los siglos III y IV, en los que se derrumbó el mundo antiguo, podía suceder una vez más: un cambio radical en los pensamientos y en los corazones de los hombres, que llevara de un progresivo optimismo a un pesimismo ascético. Percibía que las mejoras parciales no son suficientes cuando toda la estructura de la sociedad se ve afectada por la anarquía. Se decidió entonces por un retiro de tipo estoico-epicúreo:

> Sí, quiero tomar distancia de radicales, comunistas, industriales, eruditos, ambiciosos [...], filósofos, sofistas, fanáticos del Estado e idealistas [...]. Vosotros no sabéis todavía qué tiranía se ejercerá sobre el espíritu, con la excusa de que la educación es una aliada secreta del capital que hay que destruir.[2]

2 Cartas a Schauenburg del 28 de febrero y del 5 de marzo de 1846.

Treinta años después de estas advertencias, Burckhardt se volvió más agudo y preciso en sus pronósticos. Es posible, opina, que aún tengamos un par de décadas más o menos soportables, hasta que Europa –después de una serie de espantosas guerras y revoluciones– se consolide en una suerte de *Imperium Romanum*, por obra de un despotismo militar y económico al que habrán de someterse los demócratas liberales y los proletarios, "pues este soberbio siglo [el xx] está destinado para todo menos para una verdadera democracia". La masificación y la estandarización de la vida le parecieron inevitables. En vez de una democracia liberal, prevé el Estado totalitario regido por "terribles simplificateurs", que arrollarán la vieja Europa, gobernarán con absoluta brutalidad y –completamente despreocupados de la libertad y la soberanía del pueblo– harán gala de desprecio por el derecho. En 1872 le escribe a un amigo:

> Tengo un presentimiento que a primera vista parece una gran locura, pero que ya no me abandonará: el Estado militar se convertirá en un gran Estado industrial. Estas concentraciones de hombres en los grandes talleres no deben ser abandonadas eternamente a su voracidad y a su necesidad; lógicamente, sobrevendrá cierto grado controlado de miseria, perfectamente vigilada, combinada con el avance, establecido y decidido cada día, en uniforme y bajo el redoble de los tambores [...]. Se espera una larga y voluntaria sumisión a jefes y usurpadores. La gente ya no cree en principios; es probable que periódicamente crea en salvadores [...]. Por esta razón, la autoridad levantará otra vez la cabeza en el venturoso siglo xx, su temible cabeza.[3]

Esta nueva autoridad, por la que el liberalismo del siglo xix conocerá un inesperado fin, no es ya la autoridad de la tradición, sino el resultado de una reacción revolucionaria contra las medidas provisorias del siglo xix. Vista en este contexto histórico, la acentuación de la continuidad por parte de Burckhardt es comprensible; sin embargo, sorprende, porque es lo único "deseable" que Burckhardt

3 Véanse las cartas a F. von Preen del 26 de abril de 1872, 13 de abril de 1882 y 14 de septiembre de 1890.

exceptúa de su crítica aniquiladora de lo "deseable" en tanto medida de los juicios históricos. La continuidad histórica y la conciencia histórica tienen, para él, un carácter casi sacramental; son su "última religión". Es sólo en la consideración de los acontecimientos que han otorgado una continuidad a la tradición occidental que Burckhardt conserva un elemento de interpretación teleológica, si bien no providencial.[4]

Nuestra propia continuidad histórica –aclara– fue, en lo esencial, creada por la helenización del Oriente después de Alejandro, la unificación política y cultural bajo la Roma imperial y la conservación del tesoro de la cultura occidental por la Iglesia cristiana. Podemos reconocer aquí una finalidad histórica de grandes proporciones, que "al menos para nosotros" salta a la vista, a saber: la creación de una cultura mundial común que también hizo posible la expansión de una religión mundial. Ambas pudieron se transmitidas a los bárbaros germanos de las invasiones como la unión futura de una nueva Europa. Pero agrega que el imperio romano fue erigido por el empleo de métodos horribles y sostenido por ríos de sangre. No puede silenciar la cuestión de si las fuerzas dominadas no fueron quizá más nobles y mejores cuando señala el hecho de que nada es más exitoso que el éxito.

El carácter creador de los poderosos cambios y de las destrucciones que han tenido lugar en la historia no debe llevarnos a olvidar, según Burckhardt, que lo malo sigue siendo malo y que no podemos descifrar el sentido de la economía de la historia del mundo. Si algo hay que aprender del estudio de la historia es el sobrio conocimiento de nuestra verdadera situación: lucha y sufrimiento, breve gloria y larga miseria, guerras y, entre medio, períodos de paz. Todo es igualmente importante y nada revela algo así como un "sentido último": "*ripeness is all*". La existencia de la gran masa, en todo tiempo y en todo lugar, es tal que "ella compensa justamente el problema", e incluso las mayores decisiones y los mayores esfuerzos pueden desembocar en un destino ordinario. La única conclusión razonable

4 Véase la introducción de J. H. Nichols a la traducción inglesa de las *Reflexiones sobre la historia universal* (*Force and freedom: reflections on history*, Nueva York, 1943, p. 75).

que es dable extraer de este juego escénico no es el consuelo de que hay un plan universal superior, sino una más humilde "ponderación" de nuestra existencia terrena. La grandeza histórica de una nación no es excusa para la eliminación de un solo individuo. Tampoco pueden los pueblos pretender durar indefinidamente. En la historia se mantiene un equilibrio entre felicidad e infelicidad no en virtud de un plan providencial, sino debido a la fragilidad de la proporción entre ganancias y pérdidas, y el intento de apreciar las pérdidas y las ganancias históricas nos sume en la mayor perplejidad.

Al comienzo de su conferencia sobre "Felicidad e infelicidad en la historia del mundo", Burckhardt ilustra nuestros juicios de la siguiente manera: fue una suerte que los griegos triunfaran sobre los persas y Roma sobre Cartago; una desgracia, que Atenas fuera derrotada por los espartanos y que César fuese asesinado antes de poder asegurar al Imperio Romano una forma adecuada. Fue una suerte que Europa se defendiera del Islam; una desgracia que los emperadores alemanes hayan perdido en el combate contra los papas, etc. Pero, en última instancia, confiesa Burckhardt, tales opiniones se cancelan recíprocamente y mientras más nos acercamos a los días actuales, tanto más los juicios divergen. Si Burckhardt viviese hoy y se le preguntase su opinión sobre los acontecimientos contemporáneos, probablemente diría –como europeo– que la derrota de la Alemania nacionalsocialista fue un acontecimiento feliz y deseable, que la expansión de Rusia resulta aterradora e indeseable, si bien el acontecimiento deseable es una consecuencia del indeseable. Como historiador, se hubiese negado a predecir si la alianza y la victoria de los Aliados en este imprevisible proceso histórico mundial significan, finalmente, "felicidad" o "infelicidad".

Está claro que, sobre la base de este tipo de perspectivas, no es posible construir ni una filosofía ni una teología de la historia. El delgado hilo de la pura continuidad sin comienzo, progreso ni final no sostiene ningún sistema. Y, no obstante, de todas las modernas concepciones de la historia, la de Burckhardt es la que está lo más cerca posible de la naturaleza de la historia. Su teoría es "moderna" en la medida en que Burckhardt comprende tanto la posición clásica como la cristiana, sin adscribir ni a una ni a otra. En contraste con la aspiración moderna de seguridad social, alaba la antigua

grandeza de la pasión y el sacrificio por la causa de la polis, y en contraste con la aspiración moderna por un estándar de vida más elevado, tiene una alta opinión de la victoria cristiana sobre todo lo terreno. Burckhardt sabe que el espíritu de la Antigüedad "ya no es el nuestro" y que del primitivo cristianismo "nos separan dieciocho siglos". En las reflexiones de Burckhardt, la fe y la esperanza cristianas son "aspiraciones" ciegas, "enemigas mortales del verdadero conocimiento".

POSICIÓN DE BURCKHARDT FRENTE AL CRISTIANISMO

En un tiempo que nos parece como una época de estabilidad, seguridad y libertad, Burckhardt se consideraba ya a sí mismo como un emigrante desarraigado. "Pon tu casa en orden", le advertía a un amigo en la próspera Alemania de 1870; es lo más sabio que podemos hacer en toda Europa central, pues todo va a cambiar de la cabeza a los pies. De aquí su profunda comprensión de aquel clásico tiempo de decadencia, en el que los seguidores de Cristo se opusieron a los placeres y a los vicios de una sociedad embrutecida y conquistaron las almas de los hombres. Mientras el mundo y sus poderes temporales se habían corrompido, la Iglesia cristiana difundió el amor al prójimo, la disciplina y la ascesis, y aun hombres y mujeres de la nobleza romana dieron sus posesiones a los pobres, y decidieron vivir en el mundo, sin ser del mundo. Algunos, más radicales, abandonaron las ciudades y se fueron al desierto o al monasterio. Para Burckhardt, fueron estos hombres, quienes en una época de barbarie civilizada cedían, tras tremendas luchas interiores, a una profunda necesidad, "héroes del desierto". Sin el ejemplo extraordinario de esos monjes y eremitas, la Iglesia no hubiera podido mantener su integridad. No hubiera pasado a ser la única institución espiritual que alimentó y transmitió la cultura superior. Nosotros, por el contrario, dice Burckhardt, que aún tomamos el estudio de la ciencia y la libertad de la creación espiritual como algo que va de suyo, olvidamos muy fácilmente cuánto le debemos a la Iglesia de aquellos oscuros tiempos el cultivo de un saber supramundano y sin fines

prácticos. Es así como Burckhardt depositó su esperanza en el futuro de Europa sólo en estos “hombres ascéticos”, de carácter austero, que, en lugar de buscar ir hacia adelante y progresar, tuvieron el valor de la negación y la renuncia. Ante el progreso de la industrialización y la masificación, Burckhardt estaba firmemente convencido de que “lo nuevo, grande y liberador” sólo podría surgir de “lo opuesto al poder, la riqueza y los negocios”:

> Ello necesitará sus mártires; será algo que, por su naturaleza, podrá mantenerse a flote de todas las catástrofes políticas, económicas y otras. Pero, ¿de qué clase será? Usted me pregunta demasiado. Puede ocurrir que incluso nosotros no lo reconozcamos cuando aparezca en el mundo. Mientras tanto, debemos estar muy atentos y aprender, aprender para nosotros mismos a toda velocidad.[5]

Pues pasado un tiempo muy breve todos los intereses espirituales, como consecuencia de un trastrocamiento general de las condiciones de vida y de una serie de guerras esperables, podrían encontrarse en un espantoso dilema. Y, sin embargo, fue precisamente la amenaza de los males futuros lo que originó en Burckhardt la esperanza de que en el siglo xx hiciera su aparición una fresca iniciativa de grandes almas, “una vez que tiempos de pauperización y de sencillez” pongan un tope al lujo material y al despilfarro.[6] En última instancia, creía, no será la cultura liberal sino sólo la religión la que estará en condiciones de salvarnos de la corrupción del alma humana, “pues sin un impulso trascendente, que cubra todo ese griterío por poder y dinero, nada será de provecho”.

El modelo histórico de esta misión supramundana era, para Burckhardt, el cristianismo primitivo. Según su opinión, el verdadero cristianismo es en esencia “ascético”, se priva de este mundo; sus esperanzas y sus expectativas residen en otro mundo. En relación con el mundo de acá, es el cristianismo una religión del sufrimiento y de la renuncia. Mediante estas formas de la ascesis, arribó a la libertad espiritual y a la victoria de la vida. El cristianismo

5 Carta del 21 de abril de 1872 a A. von Salis.
6 Carta del 26 de diciembre de 1892 a F. von Preen.

moderno que, para ser aceptable, vive del compromiso con el mundo, repugnó a Burckhardt. Aun cuando él mismo era hijo de un Pastor, no se sintió atraído por esta profesión, sino que abandonó el estudio de la teología. En algunas de sus cartas de juventud a un amigo teólogo[7] expone los motivos de las opiniones que mantuvo toda su vida: "Cuán intensamente religiosos –escribe– eran los antiguos herejes, comparados con los modernos cristianos". En la restauración religiosa de la década de 1840 vio una débil reacción contra "el poderoso movimiento temporal y terreno" y contra las inevitables consecuencias de la interpretación histórico-crítica de la Biblia: "La teología dogmática es ahora despreciable en el más alto grado [pues] la serie entera de las posibles posiciones teológicas ya ha sido probada [...]. Si la teología pensase en su propio provecho, sería mejor que en los próximos treinta años guardase silencio". Un cristianismo reducido a la moral y privado de sus bases dogmáticas y sobrenaturales ya no es una religión. Un "*gentleman* cristiano" no es un santo.[8] El hombre moderno no puede superar esta perplejidad mediante una mera voluntad de fe, pues la fe auténtica es no sólo una decisión ética, sino también una poderosa fuerza que, por sí misma, se adueña del hombre. Burckhardt estaba convencido de que un cristianismo diluido hasta ser mera filantropía, en la que el sacerdote es, en primer lugar, un "estudioso", luego un teólogo filosofante y, por último, un hombre miedoso, no puede ser considerado por el mundo como una religión que nos interpela. Por cierto, la Iglesia todavía tiene una misión, pero "que el cristianismo ha dejado atrás sus grandes épocas es para mí tan claro como que dos más dos es cuatro". No veía posibilidades para una auténtica reforma, porque la salvación del alma en un mundo futuro es indiferente para el espíritu moderno de una época de ilimitada mundanidad, del trabajo, de los negocios y del comercio, y porque este espíritu es enemigo de todo tipo de disciplina espiritual y de contemplación. La moral se ha emancipado de su fundamento religioso en una fe sobrenatural. "El espíritu moderno persigue una solución al gran enigma

7 Cartas del 14 y 30 de enero de 1844 a W. Beyschlag.
8 Véase K. Löwith, "Can there be a Christian gentleman?", *Theology Today*, abril de 1948.

de la vida que sea independiente del cristianismo." Un ejemplo contundente de la separación de moral secular y religión es la filantropía moderna, que parte de supuestos optimistas y activistas. Mientras el cristianismo enseñó el amor incondicionado al prójimo, hasta el despojo de las propias riquezas, la moderna filantropía es más bien "un correlato del espíritu mercantil"; se preocupa por promover la actividad y por ayudar al hombre a acomodarse en su carrera terrena. La vida mundana y sus intereses están ahora por encima de cualquier otra consideración.

El cristianismo originario tiene una posición completamente contrastante con los criterios de este mundo. Es más riguroso y plantea exigencias superiores a las que "el más severo cristianismo de nuestros días" está dispuesto a conceder. "Ya no se ama la renuncia humilde y el poner la otra mejilla." La gente quiere conservar su posición social y su respetabilidad; hay que trabajar y ganar dinero. Por eso no pueden menos que admitir que el mundo, de alguna manera, entre en conflicto con su religión tradicional. "En suma: se quiere ser religioso y, a la vez, no renunciar a las ventajas y a los beneficios de la cultura moderna." Los países calvinistas han hecho factible el acuerdo angloamericano entre el puritanismo religioso y el lucro insaciable de dinero, mientras que entre los luteranos el Pastor asume "la posición más falsa que jamás haya existido". La consecuencia es que el moderno protestantismo trabaja, quizás sin advertirlo, en favor de la Iglesia católica romana. A los hombres modernos –que creen, en primer lugar, en los valores de la civilización del progreso– les resulta difícil, más aun, no atinan a imaginar con cuánta pasión hombres y épocas anteriores tenían por verdaderas cosas invisibles. Hoy en día, los hombres cumplen con su deber mucho más por un sentimiento de honor y de decencia que por motivos religiosos. El cristianismo ha dejado de ser "piedra de escándalo y de locura" para convertirse en un elemento benéfico de la civilización secular.

La cristiandad moderna querría olvidar que el cristianismo sólo estuvo a su altura y fue un poder cultural enormemente influyente cuando supo afirmar su divergencia con la cultura mundana. A diferencia de las culturas politeístas del paganismo clásico, la religión cristiana no fue –ni es– un culto que consagra una cultura nacional, sino una fe trascendente en una redención futura. Los dioses

paganos de la naturaleza y, en general, la cultura pagana, fueron sus enemigos, como también deben serlo todos los ídolos de la civilización moderna. La fuerza moral de los primeros cristianos consistió, y no en última instancia, en su indiferencia frente a la naturaleza y la cultura. "El fin del mundo y la eternidad estaban cerca y fue fácil apartar la vista del mundo y sus consuelos." Aun la circunstancia de que el cristianismo pronto entraría en la historia del mundo, asumiendo la cultura griega y el arte político romano, no apagó su originario y permanente conflicto con el *saeculum*. Estaría terminado en caso de que olvidase que es una fe en la gloria de la cruz, una victoriosa religión del sufrimiento, una fe para sufrientes. Burckhardt estaba convencido de que el cristianismo debía "retrotraerse de algún modo a su idea fundamental de los sufrimientos de este mundo", en vez de tratar de acomodarse al Estado, a la sociedad y a la civilización. De qué modo "se conducirá con ella, a la larga, la voluntad de vivir y crear dentro de él, es cosa que nosotros no podemos predecir hoy", y es válido preguntarse "si acaso la verdadera fe de vida de una religión no consistirá precisamente en fundirse audazmente y por su propia cuenta, en cada momento, con la cultura".[9] Una combinación tal entre religión y cultura se alcanzó, de la forma más brillante, en el Medioevo, donde arquitectura, música, ciencia, arte y literatura le ofrecieron a la religión cristiana expresión en múltiples formas culturales. Esta obra maestra de la cultura cristiana no se hizo realidad porque la Iglesia le hubiera enseñado al mundo lo que el mundo ya sabía, sino porque la Iglesia le hizo comprender al mundo la superioridad de una fe supramundana.

En un tiempo en que el optimista protestantismo liberal vivía en el continente su pleno florecimiento, Burckhardt denominó "vil" al optimismo del siglo XIX y predijo su desaparición, destacando la insuperable fortaleza de una fe auténtica frente a los poderes seculares. "En [...] el siglo XX ya no existirán esas curiosas caricaturas de los llamados pastores y profesores de la reforma [...]. Tan pronto una verdadera urgencia invada a los hombres, volarán como el polvo arrastrado por el viento." Por otra parte, los perseguidores reinan-

9 J. Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*, *op. cit.*, pp. 204 y 208.

tes "chocarán con una resistencia desconocida por parte de minorías cristianas, a las que incluso no las arredrará ni el martirio".

Es característico de la honestidad de Burckhardt que no haya ofrecido ninguna solución propia, sino que sólo planteara el problema. Estuvo libre de prejuicios modernos, especialmente de aquel proveniente de Hegel, que consideraba la historia como un proceso de evolución progresiva, por la que la idea del cristianismo debía realizarse cada vez más en el mundo de la historia. En lugar de una tal evolución progresiva, Burckhardt vio en el cristianismo "moderno" una contradicción en sí misma, porque el genio del mal de la vida moderna –su sentido "mercantil" y su sentido "del poder"– se oponen al sufrimiento voluntario y a la autonegación.

II
Marx

EL MATERIALISMO HISTÓRICO

Mientras Burckhardt, en sus cursos, expresaba la sabiduría tardía de un viejo europeo, Marx preparaba la publicación de *El capital*, en el que toda la historia es reducida a un proceso económico-social que ha de agudizarse hasta alcanzar una revolución y una renovación mundiales. Como representante de la forma más radical del movimiento revolucionario de la década de 1840, Marx no quería demorar el derrumbe de la sociedad burguesa capitalista, sino impulsar la consumación definitiva de la totalidad del proceso histórico. Por cierto, el autor de la *Crítica de la economía política* y de *El capital* "había saldado sus deudas con su antigua conciencia filosófica" y se había volcado decididamente al análisis económico, a la "anatomía" de la sociedad capitalista. Pero, también como "materialista", Marx siguió siendo un filósofo dotado de un extraordinario sentido histórico. Fue menos "filósofo de la historia" en sus escritos históricos –*La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*; *La guerra civil en Francia* y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*– que en el *Manifiesto comunista* y en *El capital.* Pues el rasgo más saliente de estas dos obras no es el tratamiento dogmático de la lucha de clases y de la relación entre trabajo y capital, sino la inserción de éstas, como de otras categorías, en una construcción histórica global. Como Hegel en la filosofía y F. C. Baur en la teología, Marx transformó los problemas de su ciencia especial en un problema de la historia.

La significación central de su sentido histórico se puso de manifiesto ya en su tesis de doctorado en filosofía de 1841, que versó sobre

la filosofía de la naturaleza de Epicuro y Demócrito.[1] El motivo directriz de este análisis del antiguo materialismo es la pregunta general por la relevancia histórica de filósofos posteriores. Marx compara las escuelas de los epicúreos, los estoicos y los escépticos, que sucedieron a Platón y a Aristóteles, con la escuela moderna, poshegeliana, sobre todo con Feuerbach, Stirner y Bruno Bauer, para exponer la significación histórica de estas sectas estrechas y moralizantes como necesaria consecuencia de la culminación precedente de una filosofía global y puramente contemplativa. Pues cuando el principio abstracto de una filosofía clásica se desarrolla hasta alcanzar la dimensión de una totalidad omnicomprensiva –como en Aristóteles y en Hegel– ya no es posible un nuevo progreso en la línea tradicional. En tales puntos históricos de inflexión se debe intentar todo de nuevo, rompiendo con la tradición filosófica. En esos puntos nodales, la tormenta que todo lo sacude ocurre con necesidad histórica. Quien no reconozca la necesidad de un nuevo comienzo habrá de resignarse o, como los discípulos conservadores de Hegel, hacer copias en "cera, yeso y cobre" de lo que el maestro había tallado "en mármol de Carrara". Sólo cuando se comprende la necesidad de un cambio revolucionario, se llega a entender por qué –después de Aristóteles– pudieron entrar en la escena un Zenón, un Epicuro y los escépticos, y por qué –después de Hegel– "pobres intentos, sin fundamento", de nuevos filósofos. En tiempos críticos,

> [l]os espíritus mediocres conciben [...] una idea inversa a la de los estrategas de cuerpo entero. Creen poder reparar el daño sufrido reduciendo las fuerzas combatientes, [...] concluyendo un tratado de paz con las necesidades reales, al revés de lo que hizo Temístocles [esto es, Marx mismo] cuando, amenazada Atenas [esto es, la filosofía] por la destrucción, movió a los atenienses a abandonar la ciudad, para crear una nueva Atenas [esto es, un

1 *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Frankfurt, 1927 y ss. [trad. esp.: "Tesis doctoral. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza" y "Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica", en *Escritos de juventud*, Marx y Engels, *Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, vol. 1, pp. 15-143].

> tipo totalmente nuevo de filosofía] en el mar, en otro elemento [esto es, el elemento de la praxis política y económica].*

El tiempo que sigue a tales catástrofes es una época de hierro, caracterizada por luchas titánicas, o que imita épocas pasadas de grandeza histórica. Estas épocas de hierro son desgraciadas, pues los viejos dioses han muerto y el nuevo dios aún no ha aparecido; incierta como la media luz, que tanto puede convertirse en pura oscuridad como en pura luz. En esos tiempos de crisis el núcleo de la infelicidad radica en que el espíritu de la época no es capaz de reconocer con franqueza la realidad, mientras que la relativa felicidad consiste en las formas subjetivas de la conciencia filosófica, como, por ejemplo, en las filosofías privadas de la Antigüedad tardía o en el cristianismo que se dirige a su fin. El "sol que ilumina a todos" se ha puesto y en la noche sólo brillan las "luces artificiales de las lámparas privadas". Pero como Marx ya había saldado cuentas con la "ideología alemana" de la filosofía poshegeliana, se anticipó confiadamente a la futura filosofía, que establece la unidad de razón y realidad, esencia y existencia, tal como lo había postulado Hegel. Pero si la razón se realiza verdaderamente en todo el campo de la realidad material, la filosofía es cancelada en tanto tal. Pasa a ser una teoría de la praxis. Mientras que a través de Hegel el mundo había devenido filosófico –un reino del espíritu–, ahora, con Marx, la filosofía deviene economía política –secular–, es decir, marxismo.

Para usar una expresión de Kierkegaard, este "ahora" es el "instante" decisivo, que divide toda la historia con sentido, pero no ya en una "antes de" –pagana– y una "después de" –cristiana–, sino –y no menos radical– en una "prehistoria" y una historia futura. La dictadura del proletariado nos conduce desde el reino de la necesidad al de la libertad, superando los antagonismos prehistóricos. Pues la actual sociedad capitalista es la "última" forma antagónica del proceso de producción social, que genera en su propio seno las condiciones para una solución definitiva del antagonismo entre

* "Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica", *op. cit.*, p. 131. [N. del E.]

capital y trabajo, entre opresores y oprimidos. La sociedad capitalista burguesa "cierra [...] la prehistoria de la sociedad humana".[2]

En un esbozo temprano de la sociedad por venir, Marx describe este reino terrenal de Dios. Es un hecho indiscutible que en la historia, y hasta la actualidad, los individuos, junto con la ampliación de sus actividades en el nivel mundial, han sido cada vez más esclavizados por un poder ajeno, esto es, bajo el capital o, más exactamente, bajo el modo de producción capitalista, que en el mundo moderno juega casi el papel que el destino jugaba en la Antigüedad. Este poder fatal se ha vuelto cada vez más masivo, y no es posible sustraerse de él:

> Pero [...] se demuestra empíricamente que, con el derrocamiento del orden social existente por obra de la revolución comunista [...] y la abolición de la propiedad privada, idéntica a dicha revolución, se disuelve ese poder [...] y, entonces, la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en que la historia se convierte totalmente en historia universal. [...] La dependencia *total*, forma natural de la cooperación *histórico-universal* de los individuos, se convierte, gracias a la revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos poderes, que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos [...] como potencias absolutamente extrañas.[3]

En un escrito posterior, de 1856, Marx describe esta misma autoalienación:

> Hay un gran hecho, característico del siglo XIX, que ningún partido puede desconocer. Por un lado, han emergido las fuerzas

2 Marx, *Ein Beitrag zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 1947. [La cita pertenece a la edición en español: "Prólogo a Contribución a la crítica de la economía política", en *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Córdoba (Argentina), Cuadernos de Pasado y Presente, 1971, p. 36.]

3 *Die Deutsche Ideologie*, en *Marx-Engels-Gesamtausgabe*. [La cita pertenece a la edición en español: *La ideología alemana*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1971, p. 39.]

> industriales y científicas, como ninguna época anterior pudo imaginar. Por otro lado, se hacen notar signos de una decadencia, que deja cortos los tantas veces mencionados horrores de los últimos tiempos del Imperio Romano. Cada cosa parece, en nuestra época, preñada de su contrario. La máquina está dotada de la maravillosa capacidad de reducir el trabajo humano y hacerlo más productivo. Pero vemos cómo aumentan el hambre y las horas de permanencia en las fábricas. Por un extraño juego del destino, las nuevas fuerzas desencadenadas de la riqueza pasan a ser fuentes de privación [...]. La humanidad se hace señora de la naturaleza, pero el hombre se hace esclavo del hombre [...]. El resultado de todos nuestros inventos y progresos parece ser que las fuerzas materiales están dotadas de una vida espiritual y la existencia humana degradada al nivel de una fuerza material. Este antagonismo entre industria y ciencia modernas, por una parte, y miseria y decadencia, por otra, la oposición entre fuerzas productivas y las relaciones sociales de nuestra época es un hecho, un hecho palpable, de enorme magnitud, indiscutible. Algunos partidos han preferido lamentarse de ello; otros desean liberarse de las modernas condiciones y, así, terminar con los modernos conflictos. O bien imaginan que un progreso tan reconocible en la economía, en dirección a un mayor desarrollo, necesita de un retroceso igualmente reconocible en la política. Por nuestra parte, no desconocemos el astuto Espíritu (la "astucia de la razón" de Hegel) que avanza impiadoso, elaborando estas contradicciones. Sabemos que las nuevas fuerzas de la sociedad, para producir buenas obras, sólo necesitan (¡!) de *hombres nuevos.*[4]

Uno se pregunta si alguna vez Marx tuvo en claro los presupuestos humanos, morales y religiosos de su exigencia: crear un mundo nuevo mediante la creación de un hombre nuevo. Parece totalmente ciego a las condiciones de un posible renacimiento y haber estado dogmáticamente satisfecho con la fórmula abstracta de que el nuevo

4 *Die Revolution von 1848 und das Proletariat* [La revolución de 1848 y el proletariado], en *K. Marx als Denker, Mensch und Revolutionär*, Berlín, 1928, p. 41.

hombre es el comunista, el partero de la nueva sociedad, el *zoon politikon*, el "ser colectivo" de la moderna "cosmópolis".

La matriz de estos hombres nuevos es, según Marx, la más miserable creatura de la sociedad capitalista, el proletario, alienado de sí mismo hasta el extremo porque, por un salario, ha debido venderse al propietario capitalista de los medios de producción. Lejos de conmoverse por el destino individual del proletario, Marx vio en el proletariado el instrumento que permitirá a la historia del mundo la meta escatológica de toda la historia por medio de una revolución mundial. El proletariado es el pueblo elegido del materialismo histórico, justamente porque está excluido de los privilegios de la sociedad dominante. Así como Sieyès había proclamado antes de la Revolución Francesa que el burgués no es *nada* y, precisamente por eso, está justificado a convertirse en *todo*, Marx proclama, cincuenta años después del triunfo de la sociedad burguesa, la misión universal del proletariado, que se ha desarrollado a partir de ella. El proletariado puede pretender todo, porque está totalmente alienado. Como una excepción de la sociedad existente, viviendo al margen de ella, el proletariado es la única clase que guarda en sí la posibilidad de ser normativa. Pues, aun cuando el derrumbe de la sociedad existente afectará tanto a la burguesía como al proletariado, sólo este último tiene una misión universal y una función redentora, porque su carácter único consiste en la total privación de los privilegios burgueses. El proletariado no es una clase que está dentro, sino fuera de la sociedad existente y, por eso, alberga la posibilidad de realizar la sociedad absoluta, sin clases. Dado que el proletariado lleva a su máxima expresión humana los antagonismos de todos los sectores de la sociedad, es la clave para el problema de la sociedad humana en su totalidad. No puede emanciparse de las cadenas del capitalismo sin liberar, al mismo tiempo, a toda la sociedad.

En *La ideología alemana* Marx define la significación universal del proletariado: "Únicamente los proletarios actuales, totalmente excluidos de una actividad autónoma, están ahora en condiciones de imponer esa autonomía sin limitaciones, que consiste [...] en la apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas". Alienado de sí mismo por "la gran pregunta terrenal", es decir, por la preocupación de cómo asegurar la subsistencia con el dinero que se gana, el

asalariado –ese productor impersonal de mercancías que es, en sí mismo, una mercancía más en el mercado mundial– es la única fuerza revolucionaria que puede redimir a la sociedad entera. El proletario encarna la economía moderna en tanto destino humano, de tal modo que su interés particular coincide con el interés general: la lucha contra el interés privado de la propiedad privada o del capital. Sólo desde esta perspectiva universal y escatológica pudo afirmar Marx que el proletariado es el "corazón" y la filosofía marxista la "cabeza" de la historia futura.

Esta filosofía del proletariado como un pueblo elegido se desarrolla en el *Manifiesto comunista*, documento científicamente relevante por lo detallado de su contenido, escatológico en su construcción total y profético por su postura crítica. Comienza con la contundente frase: "La historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de luchas de clases",* es decir, de las oposiciones sociales entre libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos, maestros y oficiales o, como resume Marx, entre "opresores" y "oprimidos".[5] Esta lucha atraviesa, abierta o solapadamente, toda la historia pasada y termina o bien con un cambio revolucionario de la sociedad o con la común decadencia de las partes en pugna. La moderna sociedad burguesa, nacida del árbol de la sociedad feudal, de ninguna manera ha suprimido los antagonismos de clase; sólo ha creado nuevas clases y, así, nuevas condiciones de explotación y de opresión. Sin embargo, según Marx, la etapa capitalista burguesa de la sociedad no es una época como las otras. Se caracteriza por el hecho de que ha simplificado los antagonismos de clase, en la medida en que ha dividido a la sociedad en "dos campos enemigos": burguesía y proletariado, opuestos frontalmente en una confrontación definitiva.

Esta época última y decisiva está caracterizada por el desarrollo de la industria moderna y de los ejércitos industriales de la burguesía, la que durante un dominio de apenas un siglo ha creado fuerzas productivas más colosales que todas las generaciones anteriores juntas:

* Marx-Engels, *Manifiesto comunista*, Introducción de Eric Hobsbawm, edición bilingüe, Barcelona, Crítica, 1998, p. 38. [N. del E.]

5 Las siguientes citas pertenecen a la edición citada del *Manifiesto comunista*.

> El sojuzgamiento de las fuerzas de la naturaleza, la maquinaria, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, los ferrocarriles, los telégrafos eléctricos, la urbanización de continentes enteros, [...] poblaciones íntegras como surgidas de la tierra, ¿qué siglo anterior sospechaba que dormitasen semejantes fuerzas productivas en el seno del trabajo social? [...] [La burguesía] [h]a llevado a cabo obras maravillosas totalmente diferentes a las pirámides egipcias, los acueductos romanos y las catedrales góticas, ha realizado campañas completamente distintas de las migraciones de pueblos y de las cruzadas (pp. 45 y 42).

La otra cara de este sorprendente progreso de la civilización occidental es que le puso un final a todas las relaciones patriarcales y humanas:

> La industria moderna ha transformado el pequeño taller del maestro patriarcal en la gran fábrica del capitalista industrial. Las masas obreras, apiñadas en la fábrica, se organizan militarmente. En su calidad de soldados industriales rasos son puestos bajo la supervisión de toda una jerarquía de suboficiales y oficiales. No sólo son esclavos de la clase burguesa, del estado burgués, sino que son esclavizados a diario y a toda hora por la máquina, por el capataz y sobre todo por los propios fabricantes burgueses individuales. Este despotismo es tanto más mezquino, aborrecible y exasperante cuanto más abiertamente proclame a la ganancia como su fin (p. 48).

La burguesía industrial moderna rompió los lazos "naturales", que unían hasta entonces a los hombres con sus superiores naturales. Entre hombre y hombre no ha dejado otro lazo que el desnudo interés del pago al contado, desprovisto de sentimiento:

> Ahogó el sagrado paroxismo del idealismo religioso, del entusiasmo caballeresco, del sentimentalismo pequeñoburgués, en las gélidas aguas del cálculo egoísta. Ha reducido la dignidad personal al valor de cambio, situando, en lugar de las incontables liber-

> tades estatuidas y bien conquistadas, una *única* desalmada libertad de comercio. En una palabra, ha sustituido la explotación disfrazada con ilusiones religiosas y políticas por la explotación franca, descarada, directa y escueta.
>
> La burguesía ha despojado de su aureola a todas las actividades que hasta el presente eran venerables y se contemplaban con piadoso respeto. Ha convertido en sus obreros asalariados al médico, al jurista, al cura, al poeta y al hombre de ciencia (p. 42).

En este estadio de su evolución, la sociedad moderna no puede existir sin revolucionar de manera permanente los instrumentos de producción y las relaciones de producción:

> En cambio, la conservación inalterada del antiguo modo de producción era la condición primordial de la existencia de todas las clases industriales anteriores. El continuo trastrocamiento de la producción, la conmoción ininterrumpida de todas las situaciones sociales, la eterna inseguridad y movilidad distinguen la época burguesa de todas las demás. Todas las relaciones firmes y enmohecidas, con su secuela de ideas y conceptos venerados desde antiguo, se disuelven, y todas las de formación reciente envejecen antes de poder osificarse. Todo lo estamental y estable se evapora, todo lo consagrado se desacraliza, y los hombres se ven finalmente obligados a contemplar con ojos desapasionados su posición frente a la vida, sus relaciones mutuas (pp. 42-43).

Y mientras la necesidad de crear permanentemente nuevos mercados empuja a la burguesía a expandirse por el mundo entero e incluso a incorporar a la civilización a las naciones más alejadas y bárbaras, en la medida en que las obliga a adoptar el modo de producción capitalista, la civilización occidental crea como por encantamiento tantos y tan gigantescos medios de producción y de intercambio que se asemeja al aprendiz de hechicero, que ya no puede dominar aquellas fuerzas subterráneas que él mismo ha convocado. La historia de la industria y del comercio deviene cada vez más una historia de la sublevación de las fuerzas productivas modernas contra las relaciones sociales y económicas de producción. Se desarrolla "una epi-

demia de superproducción", porque las condiciones burguesas se han vuelto demasiado estrechas como para poder controlar las riquezas producidas por ellas. Las armas con las que la burguesía venció al feudalismo se vuelven ahora contra ella misma. Entre estas armas mortales que ella misma ha generado y que provocan su derrota está, en primera línea, la clase obrera:

> En la misma medida en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, se desarrolla también el proletariado, la clase de los obreros modernos, quienes sólo viven mientras hallan trabajo y que sólo lo hallan mientras su trabajo incrementa el capital. Estos obreros, quienes deben venderse por pieza, son una mercancía como cualquier otro artículo del comercio, y en consecuencia se hallan igualmente expuestos a todos los avatares de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado (p. 47).

Cuando esta clase se organice con conciencia de clase y sea conducida políticamente, cambiará todo el curso de la historia tan pronto la lucha de clases se acerque a la hora decisiva.

Un primer indicio de este amenazante último juicio de la historia a la sociedad del presente consiste en que "una pequeña parte de la clase dominante se separará de ella y se adhiere [como Marx mismo] a la clase revolucionaria" (p. 52), como la única que tiene el futuro en sus manos. Así como antes una parte de la nobleza se sumó a la burguesía, también ahora una parte de la burguesía se sumará al proletariado, a saber, la parte de los ideólogos burgueses que han alcanzado una comprensión teórica de todo el movimiento histórico. Han comprendido que, por causa de la industria moderna, las otras clases deben perecer, mientras que sólo el proletariado es una clase realmente progresista con una misión universal, pues

> [l]os proletarios sólo pueden conquistar las fuerzas productivas sociales aboliendo su propio modo de apropiación en vigencia hasta el presente, aboliendo con ello todo el modo de apropiación vigente hasta la fecha. Los proletarios no tienen nada propio que consolidar; sólo tienen que destruir todo cuanto, hasta el presente, ha asegurado y garantizando la propiedad privada.

> Todos los movimientos existentes hasta la actualidad han sido movimientos de minorías o en el interés de minorías. El movimiento proletario es el movimiento independiente de una ingente mayoría en interés de esa ingente mayoría. El proletariado, estrato inferior de la sociedad actual, no puede erguirse sin hacer saltar por los aires toda la superestructura de los estratos que conforman la sociedad oficial (p. 53).

El proletariado salva a toda la sociedad humana, haciendo valer los intereses comunes de todo el proletariado, esto es, las aspiraciones comunistas de la clase obrera de los diferentes países. Al final de este proceso, el proletariado organizado no será, como la burguesía, una clase dominante, sino que habrá abolido su propia dominación de clase. En lugar de la vieja sociedad burguesa y sus antagonismos de clase surge una "asociación", en la que el libre desarrollo de cada uno debe ser la condición del libre desarrollo de todos. Por último, el campo entero de las necesidades vitales será reemplazado por un "reino de la libertad" en el seno de una comunidad superior de carácter comunista, un reino de Dios, sin Dios: la meta final del mesianismo histórico de Marx.

Según la concepción de Marx y Engels, el descubrimiento revolucionario del *Manifiesto comunista* no consistió tanto en el esbozado esquema de una historia universal, sino, más bien, en la tesis "materialista" de que en cada época histórica el modo de producción económica y de intercambio, así como la estructura social que, necesariamente, resulta de aquél, constituye la *base* sobre la que se monta la historia política y espiritual de una época, y sólo a partir de la cual ella puede ser comprendida. Esta tesis fundamental está en la primera frase del *Manifiesto*, que reduce toda la historia a antagonismos económicos. Por lo tanto, cualquier otra cosa que acontezca en la historia debe ser entendida como "superestructura" ideológica.[6] La interpretación materialista está resumida en el conocido principio de que no es la "conciencia" de los hombres la que determina su "ser", sino, por el contrario, su ser social el que deter-

6 Marx, "Prólogo a Contribución a la crítica de la economía política", *op. cit.*, pp. 35-36.

mina su conciencia. Esta frase le pareció a Engels tan "simple" que debía ser "comprensible de suyo" para cualquiera que no estuviese obnubilado por el autoengaño idealista. Cuando en períodos revolucionarios la base económica experimenta un cambio radical, entonces toda la superestructura, constituida por las formas jurídicas y políticas, religiosas y filosóficas de conciencia, también se transforma, con mayor o menor rapidez. Juzgar tal revolución desde su propia conciencia –afirma Marx– sería tan superficial como pretender juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí.[7]

Si aplicamos esta distinción entre ser consciente y fuerza motriz verdadera al *Manifiesto comunista*, obtenemos un curioso resultado. Si aceptamos que la historia jurídica, política y espiritual tiene en las condiciones económicas su "historia secreta", que no concuerda con sus reflejos ideológicos, esta tesis se aplica –pero al revés– al materialismo de Marx. Pues la historia secreta del *Manifiesto* no es el materialismo consciente de Marx y lo que él mismo piensa de aquél, sino el espíritu del profetismo. El *Manifiesto comunista* es, ante todo, un documento profético, una sentencia y un llamado a la acción, pero de ninguna manera un análisis puramente científico fundado en hechos empíricos.[8] El hecho de que "la historia de todas las sociedades hasta nuestros días" exhiba plurales formas de antagonismos entre una minoría dominante y una mayoría dominada no justifica su interpretación y su valoración como "explotación" y mucho menos la esperanza de que lo que hasta ahora ha sido un hecho universal deje de serlo necesariamente en el futuro. Aunque Marx haya explicado "científicamente" el hecho de la explotación mediante la teoría de la plusvalía, no por ello la "explotación" deja de implicar un juicio "moral". Medida desde una determinada idea de la justicia, es una absoluta injusticia. En la exposición marxista de la historia del mundo es nada menos que el mal radical de la "prehistoria" o, para utilizar palabras bíblicas, el pecado original de nuestra era. Y al igual que el pecado original, corrompe

7 Marx, "Prólogo a Contribución a la crítica de la economía política", *op. cit.*, p. 36.

8 Cf. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* [Ensayos sobre sociología y política social], Tubinga, 1924, pp. 505 y ss.; A. J. Toynbee, *A study on history*, Londres, 1934-1939, t. v, pp. 178 y s., y 581 y ss.; N. Berdiaev, *The Russian Revolution*, Nueva York, 1932, pp. 105 y ss.

no sólo las capacidades morales del hombre, sino también las espirituales. La clase explotadora sólo puede tener una "falsa" conciencia de su propio sistema de vida; el proletariado, en cambio, liberado del pecado de la explotación, comprende su propia verdad a la par que la ilusión capitalista. La explotación, como el mal radical que todo lo corrompe, es mucho más que un hecho económico.

Aun aceptando que toda la historia es una historia de luchas de clases, el análisis científico no puede concluir de ello que la lucha de clases es *el* factor esencial, "determinante" de todo lo demás. Para Aristóteles, como para Agustín, la esclavitud fue un hecho entre otros; para el primero, fue un dato natural y de ninguna manera algo reprobable; para el segundo, un hecho social que debía ser suavizado a través del amor al prójimo, pero no decisivo para la salvación o la condenación eternas. Sólo con la emergencia de la sociedad burguesa emancipada, la relación entre dominantes y dominados fue experimentada como de explotación y, así, descrita sobre la base de una exigencia de liberación. La insistencia de Marx en que no estaba influido por prejuicios y valoraciones morales y el hecho de que no obstante resuma la relación de las diferentes formas de antagonismos sociales con los provocativos términos "explotadores" y "explotados", hablan de una curiosa falsa interpretación de sí mismo. El presupuesto fundamental del *Manifiesto comunista* no es el antagonismo entre burguesía y proletariado, como dos clases enfrentadas una a otra; el antagonismo radica más bien en que una clase es hija de las tinieblas y la otra hija de la luz. De igual modo, la crisis final del mundo burgués capitalista, que Marx profetizó en la forma de una predicción científica, es un juicio final, aun cuando deba proceder de la inexorable ley del proceso histórico. Ni los conceptos "burguesía" y "proletariado", ni la concepción general de la historia como una lucha cada vez más aguda entre campos rivales, ni, mucho menos, la anticipación de un dramático punto culminante pueden ser establecidos empíricamente. Sólo en la conciencia "ideológica" de Marx la historia toda es una historia de luchas de clases. La fuerza impulsora real que actúa detrás de esta concepción es el patente mesianismo que se arraiga, inconscientemente, en el propio ser de Marx, en su raza. Si bien fue un judío emancipado del siglo XIX –decididamente antirreligioso, más aun, antisemita–, Marx fue ante todo

un judío digno del Antiguo Testamento. El viejo mesianismo y profetismo judíos, que permanecieron inalterados a pesar de dos mil años de historia económica –desde el artesanado hasta la gran industria– y la fe judía en una justicia absoluta, explican la base idealista del materialismo histórico. Bajo la forma de aparentes predicciones científicas, el *Manifiesto comunista* conserva el inconfundible rasgo de la fe: "la confianza cierta en la llegada de lo que se espera".

Por eso, no es casual que el último antagonismo entre los dos enemigos, la burguesía y el proletariado, corresponda a la creencia en una lucha final entre Cristo y el Anticristo en las postrimerías de la historia, y que la tarea del proletariado sea análoga a la misión del pueblo elegido en la historia del mundo. La función redentora universal de la clase oprimida corresponde a la dialéctica religiosa de la cruz y de la resurrección, y la transformación del reino de la necesidad en reino de la libertad a la transformación de la era antigua en una nueva era. Todo el proceso histórico, tal como está descrito en el *Manifiesto comunista*, refleja el esquema general de la interpretación judeocristiana de la historia como un acontecer providencial de la salvación, orientada a una meta final plena de sentido.

El materialismo histórico es una historia de la salvación formulada en el lenguaje de la economía política. Lo que aparenta ser un descubrimiento científico que podría dejar de lado –al estilo del marxismo "revisionista"– su envoltura filosófica y su coloración religiosa, está henchido, desde la primera a la última frase, de una fe escatológica que condiciona la fuerza y el alcance de las afirmaciones particulares. No es posible demostrar científicamente la visión de la vocación mesiánica del proletariado ni entusiasmar a millones de seguidores con una mera constatación de los hechos.

La posibilidad de reconocer en el mesianismo y en el profetismo judíos las raíces del *Manifiesto comunista* ilumina una dificultad fundamental de la concepción materialista en tanto tal, que el propio Marx percibió pero que no pudo solucionar. La discutió en relación con el arte y la religión de los griegos:

> ¿A qué queda reducido Vulcano al lado de Roberts et Co., Júpiter al lado del pararrayos y Hermes frente al Crédit mobilier? [...] Por otra parte, ¿sería posible Aquiles con la pólvora y el plomo?

> ¿O, en general, la *Ilíada* con la prensa o directamente con la impresora? Los cantos y las leyendas, las Musas, ¿no desaparecen necesariamente ante la regleta del tipógrafo y no se desvanecen de igual modo las condiciones necesarias para la poesía épica?[9]

Pero, sigue diciendo Marx, la dificultad no radica en comprender que el arte y el epos griegos estaban ligados a ciertas formas de desarrollo social; la dificultad es más bien que ellos son para nosotros una fuente de gozo y, en determinados aspectos, siguen siendo un paradigma inalcanzable. Apliquemos la misma pregunta a nuestro intento de dilucidar el *Manifiesto comunista* a partir de su trasfondo religioso. Entonces diríamos: ¿cómo puede seguir siendo efectivo el viejo mesianismo, cómo puede ser aún modelo del materialismo histórico, si los modos de producción, que tanto han cambiado desde Isaías, deben ser el factor determinante de todas las formas de la conciencia? La respuesta de Marx a esta pregunta no es convincente. Afirma simplemente que la cultura griega –a pesar del carácter primitivo de sus presupuestos materiales– ejerce una "fascinación eterna", porque nos agrada volver con la fantasía a la belleza de la "niñez". Podemos pues preguntarnos si la tragedia griega y el profetismo judío deben su encanto eterno a su carácter infantil. La respuesta correcta a la pregunta mal planteada por Marx podría ser ésta: que un único "factor", como las condiciones económicas, jamás puede "condicionar" la historia como un todo, y que una interpretación del entero proceso de la historia exige un principio de construcción, que nunca puede hallarse en la neutralidad de los hechos.

LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN

Si bien la fe comunista es una seudomorfosis del mesianismo judeocristiano, le faltan sus fundamentos: la afirmación voluntaria de la humillación y el sufrimiento redentor, en tanto presupuestos para

9 Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, *op. cit.*, p. 32.

el triunfo. El proletario comunista reclama la corona sin la cruz; quiere triunfar a través de una felicidad terrena. En contraste con el carácter religioso del nihilismo y del socialismo rusos del siglo XIX, Marx no tuvo ningún interés ni ninguna comprensión auténticos por los problemas de la conciencia religiosa. Ni siquiera una vez se sublevó contra Dios, cuando quiso edificar Su reino sobre la tierra mediante la dictadura del proletariado. Como ateo científico, la crítica de la religión era para él un hecho consumado, como –en general– el final histórico del cristianismo. De acuerdo con Feuerbach, pero también con Kierkegaard,[10] Marx pone de relieve la absoluta incompatibilidad de todas las normas de la conducta humana secular con las enseñanzas fundamentales del Evangelio y de los padres de la Iglesia:

> ¿O acaso vuestra vida práctica no da a cada paso un mentís a vuestra teoría? ¿Acaso consideráis ilícito acudir ante los tribunales de justicia cuando os creéis estafados? Y, sin embargo, el apóstol escribe que es ilícito. ¿Y ponéis la mejilla derecha cuando os golpean en la izquierda, o denunciáis al agresor por injurias de hecho? Y, sin embargo, el Evangelio prohíbe obrar así. ¿No reclamáis que rija en este mundo un derecho racional, no protestáis contra toda elevación de los impuestos, no os indignáis cuando os sentís víctimas del menor atentado contra vuestra libertad personal? Y, sin embargo, se os ha dicho que los padecimientos en esta vida no son nada al lado de la gloria en la otra, que el sufrimiento pasivo y la beatitud en la esperanza son virtudes cardinales.
>
> ¿Acaso no versan sobre la posesión de bienes materiales la mayor parte de vuestros procesos y la mayor parte de las leyes civi-

10 Véase el prólogo de Feuerbach a la primera edicion de *Das Wesen des Christentums*, *SW*, t. 7, Leipzig, 1883 [trad. esp.: *La esencia del cristianismo*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996], y *Briefwechsel und Nachlaß* [Correspondencia y legados], ed. de K. Grün, Leipzig, 1884, t. 1, pp. 406 y ss.; F. Engels, *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie*, Viena y Berlín, 1927, pp. 39 y ss. [trad. esp.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, varias ediciones]; S. Kierkegaard, *Angriff auf die Christenheit. Agitatorische Schriften und Aufsätze* [Ataque a la cristianidad. Escritos y ensayos de agitación], ed. de A. Dorner y Chr. Schrempf, Stuttgart, 1896, t. 1.

> les? Y, sin embargo, está escrito que vuestros tesoros no son de este mundo.[11]

El cristianismo existente es para Marx "la religión del capitalismo", una superestructura ideológica que sólo demuestra que los "verdaderos" problemas de la vida aún no han sido solucionados por un cambio de las relaciones económicas.

La fundamentación atea del materialismo se revela del modo más claro en la tesis doctoral de Marx. Allí llama a Epicuro el más grande de los "ilustrados" griegos, porque declaró a Prometeo "el más distinguido santo y mártir del calendario filosófico". Como mortal, él osó, en efecto, desafiar a los dioses celestiales y terrenos. Este desafío debe ahora ser lanzado nuevamente contra el mito cristiano y los ídolos del moderno mercado mundial, pues la erradicación definitiva de la conciencia religiosa es el primer presupuesto del reino del hombre sobre su mundo. Sobre la base de este ateísmo, alimentado por una innata confianza en lo terreno, Marx emprendió una crítica radical del orden existente con la intención de transformarlo. La negación de la dependencia del hombre respecto de un orden creado por Dios es el supuesto ateo de la revolución material mundial.

El trabajo preparatorio de la destrucción de la conciencia religiosa ya había sido efectuado por los hegelianos de izquierda: D. F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer y M. Stirner. La *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de Marx[12] comienza con la siguiente afirmación: "La crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin, para Alemania, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica", a saber, crítica del mundo no religioso, real, que sólo indirectamente se refleja en las ilusiones de las religiones sobrenaturales del más allá. Después del "descubrimiento" de Feuerbach de que Dios es sólo una proyección en lo in-finito del hombre finito y que la esencia de la teología es la antropología, resta ahora la tarea

11 *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, I. [La cita pertenece a la edición española: "Del número 179 de la 'Gaceta de Colonia'", en *Escritos de juventud*, Marx y Engels, *Obras fundamentales*, *op. cit.*, vol. I, p. 233.]

12 Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *Escritos de juventud, op. cit.*, pp. 491 y ss.

de establecer "la verdad del más acá". Con respecto a la idea cristiana del reino de Dios y su relación con la historia del mundo, dice Engels, en el sentido de Marx, que él también cree en la "revelación de la historia" y que para él la historia es, de hecho, "uno y todo" y que tiene mayor significación que la que el mismo Hegel le había atribuido. Sin embargo, rechaza la idea de una "historia separada del reino de Dios", porque desvalorizaría toda revelación histórica real. Si hubiese un reino de Dios, los dieciocho siglos posteriores a Cristo serían un absurdo retraso. "Reivindicamos el contenido de la historia; pero no vemos en ella una revelación de Dios, sino sólo del hombre".[13] Cuando la "figura sagrada de la autoalienación humana" haya desaparecido, debe ponerse al descubierto su figura profana, que no es una autoalienación humana en la forma espiritual del pecado, sino en la de la explotación material. Con esto, la antigua "crítica del cielo" se convierte en una "crítica de la tierra" y la crítica de la teología en crítica de la economía y de la política. No obstante, aunque pasa a la crítica de las relaciones humanas materiales, Marx no deja simplemente tras de sí la crítica de la religión, sino que la retoma llevándola a un nuevo nivel. Pues, aunque la religión no es más que una falsa conciencia, resta responder una pregunta: ¿por qué genera el mundo real una conciencia que le es inadecuada? Si –con Feuerbach– admitimos que el mundo religioso es sólo una proyección del mundo humano, surge entonces la pregunta: ¿por qué esa proyección, por qué la creación de una superestructura religiosa? Planteando esta cuestión, demuestra Marx ser más crítico que Feuerbach, cuyo humanismo era todavía un piadoso ateísmo. "Es de hecho más fácil –dice Marx– encontrar a través del análisis el núcleo terreno de las ficciones nebulosas de la religión que, al revés, desarrollar las formas celestiales a partir de las relaciones de la vida real."

Este último es el único método crítico, científico y materialista. La tarea del materialismo histórico consiste pues en analizar las contradicciones y las necesidades internas del mundo real, que tornan posible una religión. De allí la crítica siguiente dirigida a Feuerbach:

13 *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, 1ª sec., II, pp. 427 y s.

> Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal. Su labor consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal. Pero el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente. Así, pues, por ejemplo, después de descubrir la familia terrenal como el secreto de la familia sagrada, hay que aniquilar teórica y prácticamente la primera.[14]

No es suficiente afirmar, con Feuerbach, que la religión es una creación del hombre; esta afirmación debe ser precisada con más detalle mediante otro conocimiento, a saber: que la religión es la autoconciencia de *ese* hombre que aún no ha salido de su autoalienación y que todavía no se ha familiarizado con las condiciones de su mundo secular. La religión es un "mundo al revés", y él existirá necesariamente hasta tanto la esencia del hombre no haya encontrado una existencia adecuada a él en el orden comunista de la libertad, pero no más. La religión es el "sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no se decide a girar en torno a sí mismo".* La abolición de la "felicidad ilusoria" de la religión por obra de la crítica materialista no es más que la cara negativa de la exigencia positiva de "verdadera felicidad". Marx está convencido de que la extinción definitiva de la religión provendrá de esta voluntad de felicidad terrena, que es la forma secular de la necesidad de redención. La verdadera crítica materialista de la religión no consiste pues ni en su mero rechazo (Bauer), ni en su simple "humanización" (Feuerbach), sino en la exigencia positiva de crear las condiciones que priven a la religión de sus fuentes y de su fuerza de motiva-

14 Marx, "Vierte These über Feuerbach", en *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, I. [La cita pertenece a la edición en español: "Cuarta tesis sobre Feuerbach", en *La ideología alemana, op. cit.*, pp. 666-667.]

* Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", *op. cit.*, p. 492. [N. del E.]

ción. Sólo la crítica práctica de la sociedad existente puede relevar a la crítica de la religión. Como consecuencia de esta mutación de la crítica tradicional de la religión en una crítica materialista, también el sentido del ateísmo se transforma. Para Marx, no se trata ya de un problema teológico, esto es, de una lucha contra *dioses* paganos y cristianos, sino de una lucha contra *ídolos* terrenos. El ídolo más sobresaliente del mundo capitalista es el "fetichismo" de las mercancías, que surge por la inversión de medios de producción útiles en cosas objetivadas, de valores de uso concretos, en valores de cambio abstractos. Por esta inversión, el hombre –productor de mercancías– deviene el producto de su propia producción. "Así como en la religión el hombre es dominado por un producto de su propia cabeza, en la producción capitalista es dominado por un producto de sus propias manos." La forma de mercancía de todos los productos es el nuevo ídolo que debe ser criticado y transformado. Por lo demás, el mundo moderno sólo en apariencia es totalmente secular. Se ha vuelto nuevamente supersticioso por sus propias invenciones.

> Se creía hasta ahora que la formación de los mitos cristianos bajo el imperio romano había sido posible gracias a que no existía la imprenta. Sucede todo lo contrario. La prensa diaria y el telégrafo difunden sus invenciones por todo el universo en un abrir y cerrar de ojos, fabricando en un día más mitos [...] que antes en un siglo.[15]

Por eso no es suficiente –con Feuerbach– reducir la teología y la religión a la así llamada "esencia del hombre", sino que se debe prestar atención al surgimiento de nuevos ídolos y nuevas supersticiones y convertirlos en imposibles por medio de la crítica –que debe renovarse constantemente– de las relaciones reales, es decir, históricas y materiales.

Marx y Engels creían que el materialismo histórico completaba la filosofía hegeliana y que el movimiento obrero alemán era "el

15 Carta a Kugelmann del 27 de julio de 1871, en Marx, *Cartas a Kugelmann*, Barcelona, Ediciones Península, 1974, p. 135.

heredero de la filosofía clásica alemana". Aunque pueda parecer paradójico, esta convicción no está totalmente desprovista de sentido, pues la filosofía materialista –tal como Marx la pensó– es en principio no sólo la negación, sino al mismo tiempo la "realización" materialista del idealismo de Hegel. El principio más general de Marx es el mismo que el de Hegel: la unidad de razón y realidad, de esencia universal y de existencia particular. En la sociedad comunista consumada, cada individuo ha realizado su propia esencia humana como existencia universal sociopolítica. Por haber hecho suyo el principio hegeliano, Marx pudo decir que no había que reprocharle a Hegel su afirmación teórica de la realidad de la razón, sino el hecho de que hubiera descuidado su realización práctica. En lugar de criticar teóricamente y de transformar prácticamente toda la realidad existente en nombre de la razón, Hegel afirmó que la historia religiosa y política era ella misma racional. Desde el punto de vista crítico y revolucionario de Marx, la posición de Hegel es "el más craso materialismo", ¡y el marxismo, el verdadero idealismo!

De la misma manera, el marxista también concuerda en principio con la filosofía de la historia de Hegel, que constituye el presupuesto inmediato de la concepción materialista, pero no en cuanto a su aplicación. Así, Engels interpreta la frase de Hegel sobre la racionalidad de todo lo real de un modo puramente histórico. En el curso de la historia, todo lo que ha ocurrido realmente se convierte en no-real, es decir, pierde la justificación de su existencia y su racionalidad histórica relativa. Esta historización de la realidad racional determinará el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana, pero cae en contradicción consigo misma, en la medida en que intenta cerrar el desarrollo histórico en un sistema absoluto. Pero también, a pesar de esta limitación, Hegel aventaja al pensamiento antihistórico de Feuerbach. En efecto, Feuerbach es realista sólo en cuanto a la forma, pues él parte del hombre, pero en él no se oye ni una palabra referida al mundo histórico real, aquel en el que el hombre existe. En cambio, en Hegel todos los campos de lo real, incluida la filosofía, son concebidos en su base históricamente, si bien desfigurados de manera idealista, porque él encubre, ideológicamente, las fuerzas propiamente impulsoras de la historia.

También aquí la diferencia entre la posición materialista y la posición idealista radica no en el principio, sino en su aplicación. La fuente histórica del "idealismo" de Hegel es la tradición grecocristiana. Como todo el idealismo alemán, su filosofía del espíritu descansa en el concepto grecocristiano de logos, que Hegel convierte en un principio metafísico, en un espíritu que se autodespliega en el proceso histórico. Pero como identifica la historia del mundo con la historia del Espíritu, su concepción de la historia conserva mucho menos de su origen religioso que el ateísmo materialista. El mesianismo marxista trasciende la realidad existente de manera tan radical que, a pesar de su "materialismo", mantiene incólume la tensión escatológica y, así, el motivo religioso de su esquema histórico; por el contrario, Hegel –para quien la fe no es más que un modo de la razón o del "entender"– se decidió, en el punto crítico de inflexión de su evolución espiritual, a reconciliarse con el mundo tal como es.[16] Comparada con la de Marx, la filosofía de Hegel es realista.

16 Para un análisis más preciso de Marx y Engels, véase K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, Stuttgart, 1950; cf. S. Hook, *From Hegel to Marx*, Nueva York, 1935; H. Marcuse, *Reason and revolution*, Oxford University Press, 1941 [trad. esp.: *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1981].

III
Hegel

En la Introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1830) Hegel describe el mundo de la historia tal como aparece a primera vista:

> Vemos un ingente cuadro de acontecimientos y actos, de figuras infinitamente diversas de pueblos, Estados e individuos, en incesante sucesión [...], se conciben y persiguen fines que reconocemos [...]. En todos estos acontecimientos y accidentes vemos sobrenadar el hacer y padecer humanos; en todas partes reconocemos algo nuestro y, por tanto, una inclinación de nuestro interés en pro y en contra [...]. Unas veces vemos moverse difícilmente la extensa masa de un interés general y pulverizarse. Otras veces vemos producirse una cosa pequeña, mediante una enorme leva de fuerzas, o salir una cosa enorme de otra, en apariencia, insignificante. Y cuando una cosa desaparece, viene otra al momento a ocupar su puesto. La primera categoría surge a la vista del cambio de los individuos, pueblos y Estados, que existen en un momento [...] y en seguida desaparecen. Es la categoría de la *variación*. Pero otro aspecto se enlaza en seguida con esta categoría de la variación: que una nueva vida surge de la muerte.[1]

1 *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. por Georg Lasson, Leipzig, 1917. [La cita pertenece a la edición española: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1997, p. 47.]

Las fuentes más efectivas de todo obrar y de todo padecer históricos parecen ser los intereses humanos, las pasiones y la satisfacción de los deseos egoístas, sin consideración por la ley, el derecho y la moral:

> Si consideramos este espectáculo de las pasiones y fijamos nuestros ojos en las consecuencias históricas de su violencia, de la irreflexión que acompaña, no sólo a ellas, sino también, y aun preferentemente, a los buenos propósitos y rectos fines; si consideramos el mal, la perversidad y la decadencia de los más florecientes imperios que el espíritu humano ha producido [...], hemos de acabar lamentando con dolor esta caducidad y –ya que esta decadencia no es sólo obra de la naturaleza, sino de la voluntad humana– con dolor también moral, con la indignación del buen espíritu, si tal existe en nosotros. Sin exageración, recopilando simplemente con exactitud las desgracias que han sufrido las creaciones nacionales y políticas y las virtudes privadas más excelsas o, por lo menos, la inocencia, podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exaltar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsolable [...]. Para fortificarnos contra ese duelo o escapar de él cabría pensar: así ha sido, es un sino, no se pueden cambiar las cosas. [...] Pero aun cuando consideremos la historia como el ara ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: *¿a quién, a qué fin último* ha sido ofrecido este enorme sacrificio?[2]

Todos conocemos este "panorama de pecado y sufrimiento" que exhibe la historia. Es el mismo que vio Burckhardt y que describió Goethe. "La historia –dice éste– es un tejido de sin sentido para el pensador superior."[3] En una carta a Schiller del 9 de marzo de 1802 escribe, refiriéndose a Napoleón:

2 *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, pp. 79-80.

3 En ocasión de una conversación con el historiador Luden, dice Goethe: "Y si usted pudiera investigar y clarificar todas las fuentes, ¿qué encontraría? Sólo una gran verdad, descubierta ya hace mucho y cuya confirmación no es necesario buscar lejos, la verdad de que, en todos los tiempos y lugares, todo ha sido miserable. Los

> Lo que observamos es un impresionante paisaje de arroyos y corrientes que, por una necesidad natural, corren por montes y valles, y que, finalmente, al confluir forman un gran río, cuyo caudal provoca una gran inundación donde todo el mundo perece, tanto los que la habían previsto como los que nada sospechaban. En esta tremenda experiencia no hay nada más que naturaleza y nada de lo que a nosotros, filósofos, nos gustaría llamar libertad.

Encontramos la misma imagen en el gran drama que Thomas Hardy consagra a las guerras napoleónicas: ellas son comentadas por el coro de los años, de la piedad, de los espíritus tenebrosos e irónicos y del rumor. Los ángeles no hacen más que informar lo que acontece. Lo que Burckhardt, Goethe y Hardy describen así, ¿no es todo lo que se puede decir de la historia? ¿Por qué no detenerse aquí, en vez de –con Hegel– seguir preguntando: en vista de qué "fin último" estos monstruosos sacrificios se producen una y otra vez? Hegel afirma que esta pregunta se plantea "necesariamente" en nuestro pensamiento, a saber: en nuestro pensamiento occidental, que no se conforma con la pura aceptación del destino.

Después de describir la historia como un incesante cambio, en el que vida y muerte, una y otra vez, se desprenden una de otra, Hegel sigue diciendo que éste es un pensamiento "oriental", que representa la vida de la naturaleza, vida que, como el mítico Fénix, prepara su propia pira funeraria para consumirse y luego, a partir de sus cenizas, resurgir a una nueva vida. Pero esta imagen no es propia de Occidente. "Para nosotros", la historia es una historia del espíritu, y aun cuando el espíritu también se consume a sí mismo, no retorna

---

hombres siempre se han angustiado y atormentado, se han hecho daño unos a otros, se han torturado; se las han arreglado para hacerse –a ellos mismos y a los demás– amarga la existencia, la poca vida que a cada uno le toca, sin prestar atención a la belleza del mundo y sin poder gozar de todo lo bueno y dulce que el mundo les ofrece. Sólo muy pocos estuvieron cómodos y tuvieron alegrías. La mayoría –después de haber vivido cierto tiempo– quisieran desaparecer y no comenzar de nuevo. Lo único que les provoca un cierto apego a la vida es el miedo de la muerte. Así es, así ha sido y así será. Ésta es la suerte de los hombres. ¿Necesitamos otras pruebas?", en *Goethes Gespräche* [Conversaciones de Goethe], *Gesamtsausgabe*, 2ª ed., ed. por W. von Biedermann, Leipzig, 1909, t. 1, pp. 434 y s.

a la figura anterior, sino que surge "más elevado", "transfigurado". Con cada etapa él deviene su propio material, de modo que la historia espiritual del hombre avanza hacia grados cada vez más elevados de plenitud. De esta manera, la idea de un mero cambio es sustituida por la de una plenitud espiritual, que abarca también las condiciones naturales de la historia.

Esta concepción occidental de la historia, que presupone una dirección irreversible hacia una meta futura, no es exclusivamente "occidental". Es una representación específicamente bíblica: la historia se dirige hacia un fin último, y es conducida por la providencia de una voluntad divina. Dicho con los conceptos hegelianos: por el espíritu o la "razón", en tanto la "esencia absolutamente poderosa". Para Hegel, el único pensamiento que la filosofía debe aportar en la consideración de la historia es "el simple pensamiento de la razón, de que la razón gobierna el mundo". Esta afirmación, que tanto irritaba a Burckhardt, es, en verdad, simple, si es que –como en Hegel– se entiende el proceso histórico según el modelo de una realización futura del reino de Dios, y la filosofía de la historia como una especie de teodicea.[4]

Después de haber expuesto las insuficiencias del concepto de razón de la Antigüedad, Hegel se ocupa de la fe cristiana en la providencia. Ésta es para él una verdad que concuerda con su propia afirmación de que la razón gobierna el mundo. Sin embargo, la fe común en la providencia es filosóficamente inadecuada. Es demasiado indeterminada y estrecha como para que pueda encontrar una aplicación concreta en el entero curso de la historia humana. El plan de la providencia no debe ser un asunto de nuestro conocimiento y sólo se vuelve visible en casos particulares, como, por ejemplo, cuando un individuo en situación de extrema necesidad recibe una ayuda inesperada. En la historia del mundo tenemos que habérnoslas con pueblos y con estados y no podemos darnos por satisfechos con tales "baratijas de la fe".

4 *Briefe von und an Hegel* [Cartas de y a Hegel], carta a Schelling de enero de 1795 y del 30 de agosto del mismo año. Cf. *Philosophie der Weltgeschichte*, *op. cit.*; Introducción a las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [Lecciones sobre filosofía de la religión].

El concepto de providencia debe acreditarse en los detalles de los grandes acontecimientos históricos. Y si a la teología no le es posible explicar estos sucesos, la filosofía debe asumir la tarea de la religión cristiana, exponiendo cómo Dios impone sus intenciones en la historia del mundo:

> Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios. [...] el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, debe ser concebido, y debe reconciliar el espíritu pensante con lo negativo [...]. (En realidad, en ninguna parte hay mayor estímulo para el conocimiento conciliador que en la historia universal).[5]

Para poner en concordancia la historia del mundo –tal como aparece a primera vista– con el plan del mundo y los caminos de Dios, Hegel recurre a la idea de la "astucia de la razón",[6] la que actúa en sus agentes –las pasiones humanas–, y a sus espaldas. No es casual, sino algo que radica en la esencia de la historia, que el resultado final de las grandes acciones históricas siempre sea diferente de lo que los protagonistas se propusieron hacer. César y Napoleón no sabían ni podían saber lo que hacían cuando consolidaron su poder. Sin saberlo, cumplieron un fin universal en la historia de Occidente. La aparente libertad de sus acciones es la ambivalente libertad de las pasiones, que, casi con una ceguera animal, persiguen una meta particular, pero de tal suerte que la prosecución de sus intereses personales es movida por un impulso anónimo que determina su voluntad y sus decisiones. En esta dialéctica de la acción pasional, el fin universal y la intención particular coinciden. Pues los individuos que dejan su marca en la historia del mundo tienden incons-

5 *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, op. cit.*, pp. 56-57.
6 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [Enciclopedia de las ciencias filosóficas], p. 209, Apéndice. La descripción más impresionante de cómo engaña la "astucia de la razón" está en una carta de Hegel sobre Napoleón del 5 de julio de 1816 (*Briefe von und an Hegel*, I, pp. 401 y s.).

cientemente no a lo que quieren de modo consciente, sino a algo que ellos *tienen que* querer, a partir de un impulso que parece ser ciego, pero que "ve" más lejos que los intereses personales conscientes. Ésta es la razón por la cual tales hombres llevan a cabo con una comprensión instintiva lo que con ellos se está persiguiendo. Obran históricamente, en la medida en que son empujados por el poder y por la "astucia de la razón", que es la expresión racional para denominar a la providencia. Las pasiones y los intereses son, efectivamente, lo que parece a primera vista, a saber, el sustrato humano de la historia, pero en el marco de una finalidad universal que va más allá, que fomenta una meta no intencionada en el nivel consciente.

Como los individuos, los pueblos no saben hacia dónde se mueven realmente. Son instrumentos en las manos de Dios, ya sea que obedezcan a Su voluntad o que Le ofrezcan resistencia. De este modo, los resultados finales de las acciones históricas son siempre a la vez más y menos que lo que los agentes se habían propuesto. El plan del espíritu del mundo va más allá de los planes humanos, y a veces hasta los da vuelta.[7] Después de estas consideraciones introductorias, Hegel echa una segunda mirada sobre el mundo, que ahora –visto con el "ojo de la razón"– ofrece un aspecto racional. En su resumen, esta imagen plena de sentido es la siguiente: la historia del mundo parte de Oriente y termina en Occidente. Comienza con los grandes imperios orientales de China, India y Persia. Con el decisivo triunfo de los griegos sobre los persas, el eje de la historia se traslada al mundo mediterráneo y alcanza su plenitud en los imperios occidentales cristiano-germánicos. Europa es "el fin absoluto de la historia". En este movimiento de Este a Oeste, el espíritu se hace "real" y alcanza la conciencia de la libertad, es decir, es plenamente "en sí", "siendo otro"; el Espíritu se ha apropiado de lo ajeno a él. En Oriente, un solo hombre era libre en el sentido del ilimitado arbitrio: el soberano despótico; en Grecia y en Roma, fueron libres algu-

7 La versión materialista de la "astucia de la razón" hegeliana es la fuerza motora de la lucha de clases, que se impone en los intereses conscientes y en los "caprichos privados de todo tipo". Esta fuerza produce resultados duraderos, sorprendentemente extraños a las intenciones pasajeras. Véase F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

nos –los ciudadanos nacidos libres, a diferencia de los esclavos–; bajo la influencia del cristianismo, el mundo germánico ha logrado que el hombre en cuanto tal sea libre. El Oriente fue la infancia de la historia del mundo; Grecia y Roma, su juventud y su adultez; los pueblos cristiano-germánicos su vejez.

El límite propio del mundo clásico reside en que todavía se sabía dependiente de un *fatum* exterior, cuyas señales debían ser descifradas mediante la adivinación y los oráculos antes de tomar decisiones importantes. El cristianismo liberó al hombre de toda autoridad externa, en la medida en que lo puso en relación específica con el Absoluto. "Con la entrada del principio cristiano la Tierra pasó a ser del espíritu: se navegó alrededor de todo el mundo, que para los europeos devino una esfera." Con Cristo se consumó el tiempo, y el mundo de la historia alcanzó su plenitud. Pues sólo el Dios cristiano es verdaderamente espíritu y, al mismo tiempo, hombre. Este principio es el eje en torno del cual gira la historia del mundo. "Hasta aquí y desde aquí" hay historia plena de sentido, racional y conceptualizable.

Para Hegel, la historia del mundo es entonces esencialmente *ante* y *post* Cristo. Sólo bajo el supuesto de la religión cristiana en tanto la verdadera religión pudo Hegel construir sistemáticamente la historia, desde China hasta la Revolución Francesa. Fue el último filósofo de la historia, porque fue absolutamente el último filósofo cuyo ingente sentido histórico estaba aún determinado y limitado por la tradición cristiana. En nuestras modernas "historias del mundo" el cómputo cristiano del tiempo se ha convertido en un esquema vacío. Se lo sigue tomando como criterio convencional y se lo aplica a una pluralidad de culturas y religiones heterogéneas, pero esa multiplicidad material carece de un centro unificador, a partir del cual las culturas y las religiones puedan ser, con pleno sentido, ordenadas, como fue el caso de Agustín a Hegel.

Lo que fundamentalmente separa a Hegel de Agustín es que aquél interpreta la religión cristiana de manera especulativa, traduciendo la providencia por la "astucia de la razón". "La tarea de la historia es que la religión aparezca como razón humana, que el principio religioso, que reside en los corazones de los hombres, muestre también su rostro como libertad en el mundo." Hegel concluye el capítulo

sobre el ingreso del cristianismo en la historia del mundo con la siguiente frase: "Es así como se cancela la escisión entre el interior de los corazones y la existencia". Todos los sacrificios que alguna vez fueron llevados al altar de la tierra están justificados por esta reconciliación última. Como realización y la secularización del espíritu cristiano, la historia del mundo es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en el acontecer del mundo.

Con esta secularización de la fe cristiana o, como prefiere decir Hegel, con esta realización del espíritu, él creyó seguir siendo fiel al espíritu del cristianismo y explicitar el reino de Dios en la tierra. Y porque puso la espera cristiana de un último cumplimiento en el proceso histórico en cuanto tal, consideró que la historia del mundo se justifica a sí misma: "La historia del mundo es el tribunal del mundo". Esta frase es tan religiosa en su motivación original –según la cual al final de la historia al mundo le espera el Juicio–, como irreligiosa es en su giro secular –según el cual el Juicio se consuma en el proceso histórico como tal–.

Hegel no fue consciente de la profunda ambigüedad de su grandioso proyecto de convertir la teología en filosofía y de realizar el reino de Dios en la historia del mundo. No se topó con ninguna dificultad al equiparar la "idea de la libertad", cuya realización es la finalidad última de la historia, con la "voluntad de Dios", pues en tanto que "sacerdote del Absoluto", "condenado por Dios a ser filósofo", creyó conocer esta voluntad y su plan. Lo conocía como un antiprofeta, que divisa y justifica los caminos del espíritu según la medida de las consecuencias y los éxitos históricos en su totalidad.

Cien años después de Hegel, se podrían mostrar fácilmente los límites de su visión histórica y la rareza de algunas de sus aplicaciones, como, por ejemplo, a la monarquía prusiana y al protestantismo liberal.[8] El mundo de Hegel aún era el Occidente cristiano, la vieja Europa. América y Rusia, a las que sólo dedicó unas pocas

8 Véase J. Plenge, *Hegel und die Weltgeschichte* [Hegel y la historia universal], Münster, 1931.

9 Véase además de *Worlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, *op. cit.*, pp. 189 y ss. y 907 y s., la carta de Hegel a un barón báltico, citada por Rosenkranz en *Hegels Leben* [Vida de Hegel], Berlín, 1844, pp. 304 y ss. El pronóstico más preciso del ascenso de Rusia y la lucha con Alemania lo ofrece Bruno Bauer en su obra

páginas de alguna importancia, quedaron al margen de su interés.[9] Además, no pudo prever los efectos de la ciencia y de la técnica en la configuración y la unificación del mundo histórico, como hoy es evidente para cualquiera.

Pero la imposibilidad interna de su principio es más decisiva que las limitaciones externas de su punto de vista sobre la historia: que la religión cristiana se realice en la historia del mundo como si la fe cristiana pudiese alguna vez ser "real" y, no obstante, ¡seguir siendo fe en cosas invisibles! Fueron necesarios mil quinientos años de pensamiento occidental antes de que Hegel osara transformar los ojos de la fe en los ojos de la razón, y la teología de la historia fundada por Agustín en una filosofía de la historia que no es ni sagrada ni profana. Es una mezcla notable: la historia de la salvación es proyectada al plano de la historia del mundo y ésta es elevada al rango de historia de la salvación. El cristianismo hegeliano transmuta la voluntad de Dios en el espíritu del mundo, en el "*Weltgeist*" y en los "*Volksgeister*".

Russland und das Germanentum [Rusia y el germanismo], Charlottenburgo, 1853. Cf. Napoleón, *Memorial de Sainte-Hélène*, comienzo de noviembre de 1816, y el pronóstico de Tocqueville al final de la primera parte de *La democracia en América.*

IV
Progreso contra providencia

La tesis de Hegel de la producción secular del principio cristiano "en la figura de la razón y la libertad humanas" es común a todas las filosofías de la historia de la Ilustración. Sin embargo, Hegel se distingue de sus predecesores, así como de sus sucesores radicales, por el hecho de que a la fe en el progreso de la Ilustración incorpora la afirmación teológica de que con Cristo el tiempo alcanza su consumación. En la filosofía de la historia de Hegel el progreso no es revolucionario: apunta al desarrollo y a la plenificación de un principio, en sí ya consumado, del curso total de la historia. Por el contrario, para los racionalistas típicos de los siglos XVII y XVIII el progreso significa una progresión ilimitada, que avanza sin cesar hacia una cada vez mayor racionalidad, libertad y felicidad, porque el tiempo aún no se ha consumado.

En su estudio *The idea of progress,* J. B. Bury ha mostrado cómo la idea de progreso aparece en el siglo XVII y se convierte en una visión universal del mundo. La creencia en un progreso sin límites en y de este mundo reemplaza más y más la fe en la providencia de un Dios supramundano: "Mientras los hombres tuvieron el sentimiento de depender de una providencia, no fue posible pergeñar teoría alguna del progreso".[1] Finalmente, la idea de progreso debió

1 J. B. Bury, *The idea of progress*, Nueva York, 1932, pp. 22, 73 [trad. esp.: *La idea de progreso*, Madrid, Alianza, 1971]; cf. W. R. Inge, *The idea of progress*, Oxford, 1920, y *The fall of the idols*, Londres, 1940; A. Salomon, "The religion of progress", en *Social Research*, Nueva York, diciembre de 1946.

asumir la función de la providencia, o sea, prever y, así, ocuparse por anticipado de las necesidades del futuro.[2]

La cuestión del progreso, sobre todo en el campo de las artes y las ciencias, se planteó en primer lugar en la *Querelle des anciens et des modernes* y fue debatida durante un siglo, en toda Europa, por hombres como Fontenelle, Vico, Swift y Lessing. La distinción entre "antiguos" y "modernos" hizo referencia primero sólo a la discutible superioridad de los modernos con respecto a la Antigüedad clásica, pero no estaba en cuestión aún si los modernos habían progresado más allá del cristianismo. Sin embargo, una investigación más precisa de estas decisivas controversias sobre las excelencias y las desventajas de la Antigüedad muestra que el problema central aquí era la distinción entre Antigüedad pagana y cristianismo, entre razón y revelación. Y cuando la idea moderna de progreso pasó a ser la religión de los hombres de cultura, la Modernidad se pensó a sí misma por oposición tanto a la Antigüedad clásica como al cristianismo, el que ya señalaba un progreso en relación con la Antigüedad. Condorcet, Comte y Proudhon ya no tomaron en serio la cuestión de si los modernos habían superado a la Antigüedad. Para ellos, el problema consiste más bien en decidir si las enseñanzas principales y el sistema social de la Iglesia cristiana pueden ser sustituidos y superados. A la vez, eran conscientes de que el progreso de la moderna época de las revoluciones no era simplemente la consecuencia directa de los nuevos conocimientos de las ciencias naturales y de la historia, sino que había pasado por la mediación del

2 Véase R. A. Knox: "Aquellos que habían perdido el sentimiento de la certidumbre religiosa se juntaron bajo el estandarte del optimismo; sus pensamientos se ocuparon del futuro del mundo, y no de un mundo futuro, y en una suerte de confucianismo invertido se perdieron en la veneración de sus nietos. A este movimiento optimista se unieron los propios líderes religiosos, con absoluta disposición", en *God and the atom*, Nueva York, 1945, p. 59. Cf. la afirmación de Reinhold Niebuhr: "El cristianismo moderno se mostró muy solícito en negar las ideas más típicas de la fe bíblica, para volcarse a la creencia en la idea del progreso de la cultura laica. Esta fe comienza a tambalearse y al despertar sigue la desilusión. El cristianismo liberal está enredado en esta desilusión. Después de que se aventuró a fabricar, a partir de la historia bíblica de un redentor crucificado, una historia de éxitos [...] ahora es incapaz de hacer frente a las trágicas experiencias de nuestros días", en "The impact of protestantism today", en *Atlantic Monthly*, febrero de 1948.

cristianismo; éste, en efecto, supera al paganismo clásico al introducir por primera vez en la historia occidental la idea del progreso, en este caso, aquel que representa el Nuevo Testamento en relación con el Antiguo. En razón de esta dependencia originaria de la idea de progreso respecto del cristianismo, la idea moderna de progreso es ambivalente: por su origen es cristiana pero, en su tendencia, es anticristiana. Mientras que el punto de partida de la moderna religión del progreso es la esperanza escatológica en una consumación futura, a cuya luz la humanidad actual vive en un estado de corrupción y decadencia, no se encuentra en los escritores clásicos ni desesperación ni esperanza semejantes cuando describen la decadencia de Atenas o de Roma. Las construcciones de la historia de Voltaire y Rousseau hasta Marx y Sorel, ya sea que se ocupen del progreso o retraten la decadencia del curso histórico, son el producto tardío, pero aún poderoso, de la doctrina bíblica de la caída y la salvación. Para el pensamiento histórico clásico carecía de sentido esa interpretación escatológica del acontecer histórico, que avanza hacia el juicio final y hacia la salvación.

1. PROUDHON

Proudhon captó profundamente el contenido cristiano y anticristiano a la vez de la moderna religión del progreso.[3] Él es un teólogo del progreso y, como tal, el crítico más radical de la providencia. Comprendió que el reconocimiento tanto del *fatum* pagano como de la providencia cristiana y el sometimiento del hombre a ellos son fundamentalmente incompatibles con la creencia en el progreso, que, al mismo tiempo, es mundana y revolucionaria. El cristianismo, "esa gran revuelta contra el *fatum* pagano", reemplazó el destino impersonal por una providencia personal. La tarea de la revolución moderna es, según Proudhon, la *défatalisation* de la providencia. El hombre y la justicia humana deben asumir la conducción de

3 Véase H. de Lubac, *Proudhon et le christianisme*, París, 1945, en especial caps. II y IV.

todos los asuntos humanos. El hombre reemplazará a Dios, y la fe en el progreso humano a la fe en la providencia.

En verdad, parece en principio imposible reducir la acción de Dios al trabajo del hombre, pues toda comprensión tradicional de la historia depende de la distinción entre voluntad divina y voluntad humana, entre planes ocultos y esfuerzos visibles, entre la acción por necesidad y la libertad personal de elección.[4] En la teología de la historia, los planes ocultos que, con necesidad providencial, influyen en las decisiones y en las pasiones de los hombres fueron atribuidos a Dios o –como en la filosofía de la historia de Kant– a un plan oculto de la "naturaleza". Proudhon intentó transcribir esta oposición al plano sociológico y, así, hacerla desaparecer. Distingue al hombre como ser social o colectivo del hombre como individuo. Mientras que este último obra libremente, de manera consciente y gracias a una reflexión racional, la sociedad parece expuesta a la acción de impulsos caprichosos, y dirigida por un poder decisorio superior, aparentemente sobrehumano, que, con fuerza irresistible, conduce a los hombres a una meta desconocida por ellos. De ahí la costumbre religiosa de la consulta al oráculo, las plegarias públicas y los sacrificios, con la finalidad de garantizar las decisiones históricas. De ahí la explicación filosófica de la historia (Proudhon remite a Bossuet, Vico, Herder y Hegel) por medio de un destino providencial que determina a priori todo obrar humano. Contra estas interpretaciones religiosas o semirreligiosas de la historia Proudhon objeta que es una prerrogativa del hombre la capacidad de descifrar la aparente fatalidad, considerándola "instinto social", de reconocer de alguna manera sus inspiraciones e influir sobre ellas. La providencia divina no será otra cosa que el "instinto colectivo" o la "razón universal" del hombre en tanto que ser social. El Dios de la historia es una creación propia del hombre, y

4 Véase el ensayo de Kant de 1784, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht" [trad. esp.: "Idea de una historia universal en clave cosmopolita", en *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 1999] y sus comentarios a la obra de Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad]; véase también Collingwood, *The idea of history*, Oxford, 1946, pp. 93 y ss [trad. esp.: *Idea de la historia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].

el ateísmo, es decir, el humanismo, la base hasta ahora oculta de toda teodicea. El "ateísmo humanitario" es la última etapa de la liberación espiritual y moral del hombre, y proporciona, a la vez, la acreditación científica y la justificación de aquellos dogmas que han sido destruidos a través del análisis racional, ese "Satán infatigable", que inquiere incesantemente.[5]

La historia no está dirigida por la providencia, sino que avanza impulsada por crisis revolucionarias, que dan a luz nuevas ideas de la justicia. Jesús provocó la primera crisis al predicar la igualdad de todos los hombres ante Dios. La Reforma y Descartes dieron lugar a la segunda, que establece la igualdad de todos ante la conciencia y la razón. La tercera comenzó con la Revolución Francesa, que trajo la igualdad ante la ley. La futura revolución, que ha de ser económica y social, significará el fin de la era de la religión, la aristocracia y la burguesía. Ella realizará la igualdad definitiva instaurando "la igualdad del hombre y de la humanidad". Para alcanzar este último paso, el hombre debe asumir el eterno combate entre el hombre y Dios y apurar la decisión final. Pues Dios o lo Absoluto es el gran obstáculo del progreso humano y la fuente principal de todos los absolutismos, sean económicos, políticos o religiosos.

Voltaire y Condorcet fueron anticlericales, pero deístas; Proudhon se jacta de ser un "antiteísta" radical. "La verdadera virtud, por la que nosotros participamos de la vida eterna, consiste en la lucha contra la religión y contra Dios mismo", pues "Dios es *el mal*". En tanto Dios creador y providencial, el Dios cristiano priva al hombre de su propia fuerza creadora y de su poder de previsión. En lugar de decir, con Voltaire, "Si Dios no existiese, habría que inventarlo", Proudhon afirma que "es primer deber de todo hombre inteligente y libre arrancarse implacablemente a Dios de la cabeza y de la conciencia". Pues si Dios existe, entonces es en su esencia enemigo de nuestra naturaleza. "Nosotros llegamos a la ciencia a pesar suyo, al bienestar a pesar suyo, a la sociedad a pesar suyo: cada

5 *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère* [1846], Introducción. [Las citas pertenecen a la edición española: *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*, Buenos Aires, Tupac, 1945.]

uno de nuestros progresos es una victoria en la cual aplastamos la divinidad."[6]

Progresivamente el hombre será señor de la creación y, de esta manera, igual a Dios. El hombre no ha sido creado a imagen de Dios, sino que Dios está creado a imagen del poder del hombre de predecir y prever. "Quitad esta providencia y Dios deja de ser humano." El Dios eterno y el hombre finito son consumados rivales en una competencia sin reconciliación, cuyo premio es el progreso en el dominio del universo gracias a la previsión racional. Dios no se entromete en esta lucha secular de la humanidad contra la divinidad por el dominio del destino humano. Dios no ha hecho nada para abreviar el sufrimiento del hombre; por el contrario, lo ha atormentado como a Job. Dios es "el fantasma de nuestra conciencia" y todos los atributos de la providencia divina –como Padre, Rey y Juez– sólo son una caricatura de la humanidad, incompatible con la civilización, que es dueña de sí misma, y refutada por las catástrofes de la historia. Dios es esencialmente "anticivilisateur, antilibéral, antihumain":

> Que no se diga ya: las vías de Dios son impenetrables. Hemos penetrado esas vías y hemos leído en ellas en caracteres de sangre las pruebas de la impotencia, si no ya de la mala voluntad de Dios [...]. Padre eterno, Júpiter o Jehová, hemos aprendido a conocerte: tú eres, tú has sido, tú serás siempre el rival de Adán, el tirano de Prometeo.[7]

Dios es el adversario del hombre, como lo fue Jehová de Israel. Es falso, por lo tanto, reducir, con Feuerbach, la teología a la "antropología" y, así, divinizar a la humanidad. Más bien, es necesario demostrar que según su esencia la humanidad *no* es divina y que Dios, en caso de que exista, es el enemigo del hombre. Privilegio del hombre es poseer una razón finita y dotada de un poder de previsión, es decir, de ser capaz de "profetizar su futuro", mientras que la santidad perfecta contradice el progreso hacia la perfección.

6 *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*, *op. cit.*, p. 313.
7 *Ibid.*

> Hace más de dieciocho siglos, un hombre intentó, como nosotros lo hacemos hoy, regenerar la humanidad. El genio de la revolución (Lucifer), adversario de lo "eterno", creyó poder reconocer a su propio hijo en él, a causa de la santidad de su vida, de su prodigiosa inteligencia y de su imaginación. Se dirigió a él y, mostrándole los reinos de este mundo, le dijo: "Te los doy todos si quieres reconocerme como tu creador y adorarme". "No –replicó el Nazareno–, yo sólo adoro a Dios" [...]. El inconsecuente reformador fue crucificado. Después de él vinieron fariseos, publicanos, sacerdotes y reyes, más despóticos, más rapaces, más infames que nunca, y la revolución, veinte veces comenzada y otras tantas abandonada, sigue siendo un problema sin resolver.[8]

Para resolver este problema, Proudhon se declaró dispuesto a llevar a cabo la obra de Lucifer, sin pedirle a cambio recompensa alguna. Un símbolo contemporáneo de la radical decisión de Proudhon de reconocer al Dios Padre en el ángel caído es el famoso verso de Baudelaire: "Race du Caïn, au ciel monte, / Et sur la terre jette Dieu".

A pesar de sus blasfemias, Proudhon estaba, como Baudelaire, marcado en lo más íntimo de su ser por el cristianismo. Lo que su "antiteísmo" contiene de retórica, pose y exageración, más que ocultar, revela la pasión y la seriedad de un alma religiosa, que hizo un violento y supremo esfuerzo por afirmar su independencia. Fue uno de los pocos grandes escritores del siglo XIX que aprendió hebreo y comentó la Biblia.[9] Su lenguaje, su fantasía y la dirección de su espíritu son, innegablemente, teológicos. De hecho, tuvo necesidad, como lo dice en el prólogo de su *Sistema de las contradicciones económicas*, de la "hipótesis de un Dios" para justificar su tratamiento poco habitual de los problemas económicos.[10] No se equivocaba del

8 *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, citado en De Lubac, *op. cit.*, p. 185.

9 Esta obra fue publicada póstumamente con el título *La Bible annotée.*

10 "Ignorante de todo lo que toca a Dios, al mundo, al alma, al destino; obligado a proceder como el materialista, por la observación y la experiencia, y a expensas de mis conclusiones en el lenguaje de los fieles [...]; no sabiendo si mis fórmulas, a mi pesar teológicas, deben ser tomadas en sentido propio o en sentido figurado [...]: exigía el rigor de la dialéctica que yo supusiese, ni más ni menos, esa incógnita que se llama Dios. Estamos llenos de la Divinidad, *Jovis omnia plena*; nuestros monumentos, nuestras tradiciones, nuestras leyes, nuestras ideas,

todo cuando afirmaba: "A nosotros nos toca instruir a los teólogos, pues sólo nosotros continuamos la tradición de la Iglesia, sólo nosotros comprendemos las Escrituras, los Concilios y a los Santos Padres".[11] Así se comprende que un rígido creyente como Donoso Cortés pudiera ver en Proudhon al enemigo jurado, cuyas tesis revolucionarias debían ser refutadas con fundamentos teológicos. Así como es característico de la situación moderna que en el siglo XIX la llama de la escatología no haya sido mantenida viva por los teólogos liberales, sino por los "ateos" –como Proudhon, Marx y Nietzsche–,[12] bien puede justificarse la paradójica comparación que hace Proudhon de sí mismo con los primitivos cristianos, acusados por los paganos de "ateísmo" porque destruían la antigua creencia en los dioses.[13] También Proudhon, en su pasión por destruir, deseó preparar la *foi nouvelle*, y andaba tras los "signos de la salvación", investigando el misterio del destino de las modernas revoluciones, "como quien escruta las entrañas de una víctima propiciatoria".[14] Con mayor profundidad que Marx, según quien la humanidad no se plantea problemas que no puede resolver, Proudhon reconoció finalmente que la antinomia de Dios y del hombre no puede encontrar una solución última: "on n'a jamais fini de se débattre contre Dieu".[15] De ahí su profunda comprensión y su dolor sincero en el momento de considerar la decadencia del Occidente cristiano.

---

nuestras lenguas y nuestras ciencias, todo está infectado de esa indeleble superstición, fuera de la cual no podemos hablar ni obrar, y sin la cual ni siquiera pensamos" (*Sistema de las contradicciones económicas…*, *op. cit.*, p. 42).

11 *Ibid.*, p. 48; cf. G. Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat,* París, 1921, p. 241, n. 1: "Las definiciones de Proudhon están fuertemente influidas por reminiscencias teológicas. Así como Rousseau le debe mucho al cristianismo sentimental, puede afirmarse con razón que Proudhon es tributario de la teología francesa. No se descarta que el renacimiento de los estudios proudhonianos en la actualidad habrá de contribuir para remitir el espíritu laico a la teología".

12 Véase Rosenstock-Huessy, *The christian future or the modern mind outrun,* Nueva York, 1946, p. 70.

13 Véase A. Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen* [El reproche de ateísmo en los tres primeros siglos. Textos e investigaciones de historia de la literatura vétero-cristiana], NF, 1905, XIII, p. 4.

14 *Sistema de las contradicciones económicas…*, *op. cit.*, p. 38.

15 Véase De Lubac, *op. cit.*, cap. VI, secc. 3.

Cuando, en 1843, Proudhon describe la decadencia de la vieja Europa, rememora con gratitud esa "postrer hora del cristianismo", sus bendiciones y sus inspiraciones. Es el cristianismo –dice– el que ha construido los fundamentos de nuestra sociedad, el que ha santificado sus leyes, unido a las naciones e insuflado en las almas magnánimas el celo de la justicia. Y cuando, veinte años más tarde, analizó una vez más la disolución de la sociedad, concibió la crisis del siglo XIX, como lo había hecho anteriormente, a partir de la ruina de los fundamentos cristianos de nuestra civilización occidental:

> La civilización se encuentra hoy en un estadio crítico, para el que sólo hay una analogía histórica: la crisis causada por el advenimiento del cristianismo. Todas las tradiciones se han agotado, todas las creencias, abolido; pero, por otro lado, el nuevo programa aún no está listo, quiero decir que él no ha penetrado todavía en la conciencia de las masas; es a esto a lo que llamo *disolución.* Es el momento más atroz en la vida de las sociedades. Todo se confabula para perturbar a los hombres de buena voluntad: la prostitución de las conciencias, el triunfo de las mediocridades, la confusión de verdad y falsedad, la infidelidad a los principios, la bajeza de las pasiones, la cobardía en las costumbres [...]. No me hago ilusiones y no espero [...] encontrar mañana, en nuestra tierra, libertad, respeto por la ley, honestidad pública [...], la razón en los burgueses y el sentido común en los plebeyos. No, no, no es posible vislumbrar el final de la decadencia, seguro no disminuirá en una o dos generaciones. Ésta es nuestra suerte. [...] Yo sólo veré el mal y moriré en la completa tiniebla, marcado a fuego por el pasado con el sello de la reprobación. [...] Ocurrirán genocidios y la humillación que sigue a los baños de sangre será horrible. No viviremos la obra de la nueva era. Lucharemos en la noche. Debemos conformarnos con soportar esta vida sin demasiada tristeza. Asistámonos los unos a los otros, llamémonos en la oscuridad y practiquemos la justicia, tan a menudo como sea posible.[16]

16 *Correspondance*, París, 1875, X, pp. 187 y s. y 205 y s. Cartas del 27 y 29 de octubre de 1860; cf. *De la création de l'ordre dans l'humanité*, cap. I, secc. 3 y cap. II, secc. 4.

Aquí se escucha un tono tal de desesperanza como sólo puede hallarse en un creyente en el progreso, pero que estaría ausente en un cristiano. Y sin embargo es la fe en un reino de Dios por venir la que alienta en Proudhon la lucha contra Dios y la providencia y en favor del progreso humano.

2. COMTE

La concepción positiva de la historia

La única obra comparable –en la amplitud de su horizonte, aun cuando no en la profundidad de sus ideas– con la filosofía de la historia de Hegel[17] es el *Cours de philosophie positive* de Comte (1798-1857).[18] Ambas obras no sólo son una filosofía de la historia, sino un filosofar histórico, el que –incluso en el método– está sostenido por el sentido histórico, sin importar cuán diferentes puedan ser en el detalle los objetos de los respectivos estudios. Como Hegel, también Comte está convencido de que ningún fenómeno puede ser concebido filosóficamente si no se lo enfoca históricamente, esto es, si no se expone sobre su origen y su determinación temporales, su función y su relativa justificación en el curso total del acontecer histórico. Aunque este punto de vista histórico sólo se hizo dominante en el siglo XIX, sus raíces se remontan a la concepción cristiana del mundo como creación, que fue creado *una vez* en vista de un fin *último*. Sólo dentro de tal esquema –temporal y, a la vez, supra-

17 En el "Prólogo personal", de 1842, al último volumen de su *Cours de philosophie positive*, reconoce Comte que ha evitado leer a Vico, a Kant, a Hegel y a Herder, para asegurar la unidad y la pureza de su propia concepción. Después de haberse sometido durante veinte años a esta "higiene espiritual", la encontraba a veces algo incómoda, pero las más de las veces sana.

18 Esta obra se basa en una serie de lecciones dictadas entre 1826 y 1829. Posteriormente Comte pensó darle el título más adecuado de "Sistema" de la filosofía positiva. [Las citas de esta obra se traducen de la siguiente edición: Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, t. 1: *Philosophie première* (en adelante, *Cours* I), y t. 2: *Physique sociale* (en adelante, *Cours* II), París, Hermann, 1975 (N. del E.).] De la amplia literatura sobre Comte, véase especialmente el estudio teológico de H. de Lubac, en *Le Drame de l'humanisme athée*, París, 1945, pp. 135 y ss.

histórico– pueden y deben ser referidos todos los acontecimientos a un origen y a un fin. Sin esta doble referencia, la "continuidad" histórica carecería en absoluto de sostén.

Este esquema histórico posibilita también la teodicea filosófico-histórica, que explica cada época como una fase "necesaria" y "saludable" dentro del curso continuo que va del comienzo al fin. "Tout concilier sans concession", reconciliar el mundo con Dios en la historia y por medio de la historia, he aquí la común intención de Comte y de Hegel. Los dos transforman el abigarrado espectáculo de sistemas aparentemente contradictorios de pensamientos y hechos en "una fuente de la concordancia más firme", toda vez que lo plural cae bajo la perspectiva de una "evolución" continua, que avanza hacia una única meta. Ella no es un concepto biológico de la historia; más bien significa una teleología, anclada en la concepción cristiana de una historia de la salvación con una meta precisa desde el origen.

El desarrollo histórico de la humanidad no es, en un vago sentido, "universal", sino que tiene un punto de partida unitario y bien determinado en la raza blanca que puebla el Occidente cristiano. Sólo la civilización occidental es dinámica, progresiva y universal por su pretensión misionaria. Pero mientras que Hegel funda la preminencia de Occidente en la religión absoluta del cristianismo, Comte intenta explicarla "positivamente", sobre la base de las condiciones físicas, químicas y biológicas específicas de la raza blanca.[19]

19 Véase Comte, *Cours* II, pp. 241-242. Dejando de lado su intento de explicación naturalista, Comte toma de Bossuet su acotamiento de la historia universal a la historia del Occidente cristiano, más allá de la crítica que hace de los supuestos teológicos de Bossuet: "El genio del gran Bossuet, aun cuando sólo se ha guiado por el principio puramente literario de la unidad de composición, me parece haber presentido instintivamente las condiciones lógicas impuestas por la naturaleza del sujeto cuando espontáneamente circunscribió su apreciación histórica al examen único de una serie homogénea y continua, y no obstante justamente calificada de universal" (*Cours* II, p. 237). "Aquellos que hacen alarde de todo su capital de erudición y examinan la historia de pueblos que no han contribuido al proceso de la evolución social, tales como los de la India, China, etc." (*ibid.*), pueden muy bien reprochar a Bossuet sus limitaciones: para los observadores filosóficos, su plan no es por eso menos verdaderamente universal. "Sólo después de haber determinado lo que conviene a la élite de la humanidad, se podrá útilmente reglamentar su intervención racional en el desarrollo posterior

El pensamiento de ambos es posrevolucionario, es decir, movilizado por el impulso liberador de la Revolución Francesa. Al mismo tiempo, buscaron reintroducir un elemento de estabilidad en la dinámica revolucionaria del progreso moderno: Hegel, por el carácter absoluto del "espíritu", en el que se refleja la validez última del *logos* cristiano; Comte, por el poder relativo del "orden", en el que la jerarquía católica se seculariza.

La filosofía positiva se diferencia fundamentalmente de la filosofía teológico-metafísica en que ella relativiza todos los conceptos que en el pensamiento tradicional eran absolutos.[20] Mientras que la teología y la metafísica de la historia son "absolutas en la concepción y arbitrarias en la aplicación", la filosofía positiva de la historia es "relativa en su concepción y definida en la aplicación, como la ley natural de la evolución y del progreso". A pesar del fundamental rechazo de cualquier pretensión de absoluto, la exposición sistemática de Comte de nuestra historia espiritual y moral, social y política, reposa, sin embargo, en lo que él rechaza. Pues para sustituir el absolutismo teológico por el relativismo científico tuvo que afirmar la relatividad misma como principio absoluto, conectando todos los fenómenos por medio de la única y suprema ley de la evolución permanente. La idea directriz de un progreso temporal que avanza a una meta final futura muestra a la filosofía positiva como un pensamiento procedente de la interpretación teológica de la historia, en tanto historia de la salvación, esto es, de un acontecer que se consumará en el futuro.

El objetivo general del *Curso de filosofía positiva* (1830-1842) consiste en exponer "la marche fondamentale du développement humain" y examinar en su totalidad el progreso del espíritu humano.

---

de los pueblos más o menos atrasados" (*ibid.*). Y no podemos comprender de otro modo el rol de intermediaria que le incumbe a esta élite porque la visión de los estados de desigualdad que coexisten no nos es de ayuda alguna. El primer límite consiste por tanto en "concentrar sistemáticamente el análisis sociológico en la sola apreciación histórica del desarrollo social más completo" (*ibid.*). Esta notable percepción de la preeminencia metódica de la civilización que es en principio "progresiva" (porque es cristiana) implica un ataque a la crítica de Voltaire a Bossuet. Véase, más adelante, el capítulo v de esta obra.

20 *Cours* i, pp. 21-22; *Cours* ii, pp. 100-102.

En el estadio científico de nuestra civilización occidental, el todo de la continuidad histórica ha alcanzado su último grado de madurez. Comte sustituye, intencionalmente, el concepto de *perfectionnement* por los de "desarrollo" y "progreso", los que –en tanto conceptos científico-positivos– excluyen una valoración moral, sin negar, por cierto, que el desarrollo continuo conlleva –necesariamente– mejoramiento, perfeccionamiento.[21] Sin embargo, no quiere verse complicado en la infructuosa disputa en torno del aumento de la felicidad absoluta en el curso de las diferentes épocas, pues en cada época se establece un equilibrio relativo entre las capacidades, las aspiraciones y las condiciones de los hombres.

El estudio del desarrollo general le permitió a Comte deducir "la grande y fundamental ley" de que cada rama de nuestra civilización y de nuestro saber pasa sucesivamente por tres estadios diferentes: el teológico o ficticio (que corresponde a la niñez), el metafísico o abstracto (a la juventud) y el científico o positivo (a la madurez). Igual que la época cristiana, considerada la última, así también la era científica es un tiempo terminal, que cierra la tradición del progreso histórico de la humanidad. Esta era comenzó con Bacon, Galileo y Descartes,[22] cuyo *Discours de la méthode* debe ahora ser ampliado y completado por la elaboración del método histórico-sociológico, gracias al que la filosofía de la historia alcanza el estatuto de una ciencia.[23] La jerarquía de las ciencias –desde la matemática a la sociología– es determinada por la aplicación de *un* mismo método, para culminar en la "física social" o sociología, que corona el sistema de las ciencias naturales.[24] En este desarrollo progresivo, el sistema conceptual teológico es el punto de partida, el metafísico representa un estadio de transición y la fase final es la científica. En el primer estadio, el espíritu humano va en busca de la verdadera naturaleza de las cosas, busca sus primeras y sus últimas causas, su origen y su fin, en una palabra, el conocimiento absoluto. Supone que todos los fenómenos son efecto de una directa e ininterrumpida intervención de muchos poderes sobrenaturales

21 *Cours* II, pp. 123 y 127.
22 *Cours* I, p. 27.
23 *Cours* II, p. 235.
24 *Cours* I, p. 29.

(politeísmo) o de una única potencia divina (monoteísmo). En el estadio metafísico los poderes sobrenaturales son reemplazados por entidades abstractas. Las preguntas metafísicas siguen siendo las teológicas. Sólo ha cambiado el carácter de las respuestas, que ahora son metafísicas. En el estadio positivo el espíritu se percata definitivamente de la imposibilidad de formar conceptos absolutos. Renuncia a la vana búsqueda del origen y de la esencia del universo y, a través de la unión del pensamiento lógico y la observación empírica, se limita a las relaciones invariables de sucesión y similitud entre los fenómenos, que es de lo que constan las leyes de la naturaleza. La nueva filosofía de Comte es –en sentido literal y radical– "relativismo", en la medida en que sólo piensa en términos de relaciones. Mientras que la investigación de la naturaleza de las cosas debía ser absoluta, el descubrimiento de las leyes de los hechos empíricos es relativo:

> Ella supone inmediatamente un progreso continuo de la especulación, subordinado al perfeccionamiento gradual de la observación, sin que, sin embargo, la exacta realidad pueda jamás ser, en ningún caso, perfectamente develada, de modo tal que el carácter relativo de las concepciones científicas es necesariamente inseparable de la verdadera noción de las leyes naturales, así como la quimérica tendencia a los conocimientos absolutos acompaña espontáneamente cualquier empleo de ficciones teológicas o de entidades metafísicas.[25]

No hay saber –como no sea por revelación– que no dependa de la acción de un objeto sobre nuestro organismo y de la consecuente reacción del organismo sobre él. Sólo en el interior de esta relación recíproca es posible, de manera general, saber algo. Las estrellas oscuras no son visibles y los hombres ciegos no ven nada.

En ningún caso podemos atribuir el influjo respectivo a una de las dos clases de condiciones que producen nuestras impresiones y nuestras ideas.[26] Este relativismo es más evidente en la biología y en

25 *Cours* II, p. 103.
26 *Ibid.*, p. 113.

la sociología, pero es fundamental en todas las ciencias positivas. Para el espíritu positivo, "explicar" un fenómeno significa ni más ni menos que establecer las relaciones entre fenómenos particulares y algunas leyes generales, cuyo número se reduce constantemente con el progreso de la ciencia.[27] El ideal inalcanzable sería la explicación de todos los hechos por una única ley, como la ley de la gravitación. La filosofía positiva, que es el estudio especial de las generalidades científicas, sólo se ocupa de las preguntas cuya respuesta está dentro de nuestro alcance; en cambio, al hombre primitivo sólo le interesan preguntas para las que no hay, en absoluto, respuesta, como las cuestiones acerca del origen, el fin y la esencia de todas las cosas.

Sin embargo, Comte intenta fundamentar la necesidad histórica del modo de pensar teológico. El espíritu maduro observa los hechos para construir una teoría, mientras que –por otro lado– siempre hay una teoría presupuesta que señala el camino, que hace posible el acto mismo de descubrir hechos.[28] Moverse libremente y en todas direcciones dentro de este círculo de teoría y de hechos, o de reflexión y de observación, sería demasiado difícil para un espíritu no cualificado a nivel científico. Por eso debe comenzar su investigación con un método más simple, dando por supuesto lo sobrenatural como última y directa causa de efectos observables. Si el hombre no hubiese partido de esa exagerada apreciación de su capacidad de conocer y de su propia importancia en el universo, jamás habría aprendido y hecho todo lo que, efectivamente, puede saber y hacer. La filosofía teológica ofreció precisamente el impulso necesario para motivar al espíritu humano a afrontar el penoso trabajo del saber, sin el que no hubiera podido hacer ningún progreso.[29] Ahora bien, para transitar desde la especulación sobrenatural a la filosofía de la naturaleza se necesitaba un sistema intermedio. En éste eran útiles y necesarias las representaciones metafísicas. Cuando el ordenamiento sobrenatural de la naturaleza y de la historia fue reemplazado por las correspondientes esencias, la mirada del hombre se

27 *Cours* I, p. 22.
28 *Ibid.*, p. 23.
29 *Ibid.*, p. 24.

liberó hacia los hechos, hasta que, finalmente, las causas metafísicas dejaron de ser otra cosa que referencias abstractas. Hoy (siglo XIX) las mejores cabezas de Europa acuerdan en que la formación teológica, metafísica y literaria debe dejar paso a una formación "positiva", que avanza en la misma medida en que las viejas formas de la cultura superior declinan inevitablemente.[30]

La meta general de la historia universal comteana es el futuro abierto de un progreso lineal que conduce desde estadios primitivos a otros más desarrollados. Este progreso ocurre más claramente en el ámbito intelectual que en el moral, y se ha impuesto –sin posibles contrincantes– en las ciencias físicas mucho más que en las ciencias sociales. A los fines de una nueva configuración social se exige –como objetivo y tarea últimos– la aplicación de los resultados de las ciencias naturales a la física social o sociología.[31]

La gran crisis política y moral que en la actualidad afecta a las naciones altamente civilizadas[32] se debe a una anarquía espiritual. La falta de estabilidad de las máximas fundamentales y del orden social debe ser atribuida a la caótica yuxtaposición de las tres diferentes filosofías: teológica, metafísica y positiva. Cada una de ellas, tomada aisladamente, podría asegurar un cierto orden social, pero su coexistencia las neutraliza, lo que impide precisamente cualquier orden. La tarea, entonces, consiste en completar la vasta empresa espiritual comenzada por Bacon, Descartes y Galileo, con lo que las conmociones revolucionarias que nos afligen serían eliminadas.[33]

Para poder crear un contrapeso a las tendencias anárquicas a una mera extensión de los derechos individuales (en lugar de las obligaciones comunes), a la libertad abstracta (en lugar de la volun-

30 En el Viejo Mundo, la creencia de Comte en el positivismo progresista ya no es compartida por los "espíritus dirigentes"; sigue dominando en el Nuevo Mundo, cuya constitución política data del siglo XVIII.

31 La palabra "sociología" fue utilizada por primera vez por Comte (refiriéndose a la obra de Condorcet) para caracterizar a la "física social" como ciencia positiva, la que se ocupa de las leyes básicas de los fenómenos sociales. La "filosofía positiva" es, pues, equivalente a "filosofía sociológica" (*Cours* II, pp. 88 y 15).

32 Se trata, según Comte, de Francia, Italia, Alemania, Inglaterra y España. La redención a través del positivismo se extenderá más tarde a la raza blanca y con el tiempo a toda la humanidad (*Cours* II, pp. 692 y ss., 581-582, 47 y ss. y 782).

33 *Cours* I, p. 39.

taria subordinación) y a la igualdad (en lugar de un orden jerárquico),[34] con lo que se pondría fin al período revolucionario de los últimos siglos, debe restaurarse la fuerza estabilizadora del orden. Pues sólo un sistema que sepa reunir el orden conservador y el progreso revolucionario es idóneo para conducir a su último y positivo fin el estado que es característico de la historia europea desde que se disolvió el orden medieval. Orden y progreso, que, según una vieja opinión, se excluyen recíprocamente, constituyen en la civilización moderna dos condiciones que deben ser cumplidas simultáneamente. Su reunión es la dificultad básica y el fundamento de todo sistema político auténtico:

> Ningún orden real puede ser establecido, ni, sobre todo, durar, si no es plenamente compatible con el progreso; ningún progreso se cumplirá efectivamente si no tiende finalmente a la evidente consolidación del orden. [...] [En la filosofía positiva] orden y progreso son los dos aspectos necesariamente inseparables de un mismo principio.[35]

Visto que desde un punto de vista histórico la Iglesia católica fue la gran guardiana de la tradición, de la jerarquía y del orden, y que el protestantismo representa el espíritu crítico propiciador del progreso, el nuevo orden progresista no será ni católico ni protestante, sino "positivo" y "natural", como lo son las leyes naturales de la historia social.

Comte explica el relativamente escaso progreso social anterior a la emergencia del positivismo por el estado de no desarrollo de las ciencias positivas y el pobre conocimiento de los hechos, que habrían bastado para descubrir las leyes naturales de los fenómenos sociales. En la *Política* de Aristóteles, que se acerca más a una visión "positiva" que cualquiera de sus otras obras, no puede reconocerse ni la tendencia progresiva ni el más mínimo reflejo de las leyes naturales de la civilización,[36] esto es, las leyes de la evolución. A la Antigüedad

34 Sobre los límites de la tolerancia, véase *Cours* II, pp. 26-32.
35 *Cours* II, p. 16.
36 *Ibid.*, pp. 81 y 84.

clásica, el curso de la historia no le pareció de ninguna manera un progreso, sino una secuencia cíclica de fases que se repiten. O sea, a la Antigüedad le faltó la experiencia de un cambio orientado a una meta futura.

El cristianismo tuvo el primer presentimiento del progreso humano cuando anunció la superioridad de la ley evangélica sobre la mosaica, con lo que abrió paso a la idea de un progresivo desarrollo de la historia, que avanza hacia su consumación. Sin embargo, el cristianismo no aportó ninguna teoría científica del progreso social, pues una tal teoría habría entrado inmediatamente en contradicción con su afirmación de que él mismo era el estadio final del espíritu humano.

La primera teoría satisfactoria del progreso universal de la humanidad fue expuesta por un creyente cristiano que también fue un gran científico. Pascal consideró toda la sucesión de las generaciones en el curso de los tiempos "como un mismo hombre que subsiste siempre y que aprende continuamente".[37] El paso más importante en dirección a una recta comprensión de la historia social lo dieron Montesquieu y Condorcet, quien en la introducción a su obra sobre *El progreso del espíritu humano* postula la idea de que el género humano se desarrolla ininterrumpidamente:

> Este pequeño número de páginas inmortales –dice Comte– no deja verdaderamente nada que desear [...] nada esencial, en lo que concierne a la posición total de la cuestión sociológica, que, en cualquier futuro, reposará siempre, según mi opinión, sobre este admirable enunciado.[38]

La valoración de Comte del catolicismo y el protestantismo

En una nota a pie de página,[39] Comte escribe que su preferencia por el sistema católico como organización social no depende del hecho fortuito de haber recibido una educación católica. El paren-

37 Pascal, *Pensées et opuscules*, ed. de Léon Brunschvigg, París, 1909, p. 80.
38 *Cours* II, p. 89.
39 *Ibid.*, p. 332.

tesco del sistema católico con el sistema positivo responde más bien a que ambos buscan el mismo fin y a su capacidad de efectivizar un verdadero organismo social, si bien sobre fundamentos diferentes. Además, los une la común oposición a la filosofía protestante, socialmente infructuosa, "que contradice radicalmente toda concepción política sana". La afirmación del protestantismo de que es capaz de reformar el cristianismo destruye los presupuestos sin los cuales su existencia política no es posible. En muchos pasajes de la obra de Comte encontramos observaciones que no sólo reconocen la sabiduría política y social de hombres como Bossuet y De Maistre,[40] sino también la admiración y el respeto –determinante de su pensamiento– por el "sistema católico" romano, como prefiere llamar al cristianismo, porque, como sistema social, ha sabido disciplinar la "anarquía evangélica". Desde un punto de vista social, el catolicismo es menos ambiguo que el mensaje de Jesús. Sin ninguna especial referencia al fundador histórico, entiende el principio monoteísta sin limitaciones sectarias. El "gran hombre" no es Jesús, sino Pablo, a quien Comte ubica en el mismo rango que a César y a Carlomagno en el culto positivo de la humanidad. El Medioevo fue para Comte de tal perfección "que sólo nos resta seguirlo, y reconstruir el mismo sistema sobre una base mejor". La filosofía positiva es la primera que hace justicia al sistema católico, como la mayor conquista de la sabiduría humana.[41] Ella habrá de completar lo que el catolicismo organizó en el transcurso de diez largos siglos, pero que sólo durante dos siglos –desde Gregorio VII a Bonifacio VIII– representó la cúspide del sistema europeo. Su caída comienza ya bajo Bonifacio, y en los cinco siglos siguientes se registran los síntomas de una crónica agonía. La solución de este problema del poder y de la degeneración del catolicismo reside –según Comte– en la distinción entre doctrina católica y organización católica. La primera está condenada a la decadencia; el destino de la segunda, en cambio, es un nuevo desarrollo. Debemos o bien apro-

40 Sobre Bossuet véase *Cours* II, pp. 97, 237, 313, 411 y 574. Sobre De Maistre, *Cours* II, pp. 21, 36, 66 n. y 67 n. Sobre la identificación comteana de la filosofía católica con la de De Maistre y la de Bonald, cf. también la observación crítica de De Lubac en *Le Drame de l'humanisme athée,* segunda parte.

41 *Cours* II, pp. 323 y ss., 332 y 336.

bar o bien admitir lo que contradice las leyes de la evolución de nuestra naturaleza: que los tremendos esfuerzos de tantos grandes hombres, sostenidos por la constancia y la seriedad de las naciones civilizadas y que engrosaron la élite de la humanidad, se perdieron de manera irrevocable.[42]

En el sistema católico Comte apreció sobre todo la separación del poder espiritual y del poder secular, gracias a lo cual la ética universalista del cristianismo pudo afirmarse por fuera y sobre la esfera del poder político. Esta separación –desconocida en el paganismo clásico, en el que moral y religión estaban absorbidos por la vida de la polis–[43] creó una autoridad igualmente respetada por el señor y por el siervo y autorizó al más humilde de los cristianos a hacer valer las leyes inflexibles de la Iglesia frente a los nobles todopoderosos. En el seno de un orden feudal fundado sobre el nacimiento, la propiedad y el valor militar, la Iglesia formó un grande y poderoso estamento espiritual, en el que la superioridad espiritual y moral posibilitó el ascenso de los hombres, e incluso, frecuentemente, los llevó a ocupar los puestos más encumbrados en la jerarquía de la Iglesia, pues el estamento eclesiástico controlaba todo lo referente a la educación. Por el hecho de que todas las clases sociales podían acceder a los diferentes puestos de la organización jerárquica de la Iglesia y de que el Papa era elegido por votación de sus subordinados, el sistema católico fue más democrático y progresista de lo que jamás pudo serlo el principio hereditario. Independiente del poder temporal, la organización espiritual de la Iglesia logró extenderse, prácticamente sin restricciones, más allá de las fronteras nacionales, convirtiéndose así en el lazo de unión más firme de las naciones europeas. Entre los jefes de la Iglesia medieval y los de sus innumerables conventos se abrió paso un punto de vista verdaderamente universal para juzgar los asuntos humanos. Esta independencia social y la libertad de espíritu fueron favorecidas por la disciplina eclesiástica, especialmente por el celibato, cuyo beneficioso influjo sólo pudo ser comprendido en contraste con su incompatibilidad con el prin-

42 *Cours* II, p. 379. En efecto, en su vejez Comte trató de generar una alianza con el catolicismo, dando ciertos consejos al general de los jesuitas.

43 Cf. los estudios de Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, y de H. J. Maine, *Ancient Law*.

cipio hereditario, que aún dominaba en todas partes, por fuera de la organización eclesiástica. Inmenso fue pues

> el gran progreso elemental realizado por el catolicismo, al imponer espontáneamente a cada creyente, con una irresistible autoridad, el deber riguroso de recibir, y también de procurar, en la medida de lo posible, el beneficio de esta instrucción religiosa, que, tomando al individuo desde sus primeros pasos, y luego de haberlo preparado para su futura posición social, lo siga en todo el curso de su vida activa [...] para conducirlo sin cesar a la justa aplicación de sus principios fundamentales mediante un conjunto admirablemente combinado de exhortaciones directas, generales y especiales, de ejercicios individuales o comunes, y de signos materiales.[44]

La moral militar y nacional de la Antigüedad, subordinada a la vida política, retrocedió frente a una moral más pacífica y más universal, una moral que reinó sobre la política, en la misma medida en que el sistema de conquistas fue transformado por el espíritu progresista del catolicismo, que elevó al hombre por sobre el estrecho círculo de sus intereses terrenales y domeñó sus instintos naturales. Para mostrar que el sistema católico favoreció el progreso y que, ya en el estadio teológico, preparó los elementos constitutivos del régimen positivo, Comte describe las manifestaciones más importantes del progreso representado por el catolicismo en el dominio de la moral personal, familiar y social.[45]

Las virtudes personales, limitadas en los tiempos antiguos esencialmente a la generosidad y a la prudencia, fueron entendidas por primera vez desde el principio de la humildad, en oposición al orgullo y a la vanidad. Se condenó el suicidio, tenido en la Antigüedad por un acto honorable. La moral familiar fue liberada de su subordinación a la política impuesta por los antiguos. La vida familiar fue ennoblecida en alto grado cuando el influjo del catolicismo atravesó cada relación humana, desarrolló un sentimiento de la obli-

44 *Cours* II, p. 344.
45 *Ibid.*, pp. 364 y ss.; véase también pp. 338-339.

gación fundado sobre la reciprocidad sin ninguna tiranía y fortaleció la autoridad paterna, en desmedro del despotismo patriarcal antiguo. También se elevó la posición social de la mujer en tanto el catolicismo limitó su vida, en lo esencial, a la esfera doméstica y santificó la indisolubilidad del matrimonio. Por lo que respecta a la moral social, el catolicismo atemperó el salvaje patriotismo de los antiguos por el más noble sentimiento de la fraternidad entre todos los hombres. De igual modo, a la influencia católica se debe el progreso del derecho de gentes y una humanización de la guerra. La imperfecta distribución de la riqueza fue morigerada por las admirables fundaciones que socorrieron a los pobres y a los desvalidos. Instituciones de este tipo, que surgieron por iniciativa privada, eran desconocidas en la Antigüedad. En la medida en que el catolicismo universalizó el sentimiento de pertenecer a la misma sociedad, unió todos los tiempos, todos los lugares y a todas las clases sociales, creando, de esta manera, en el seno y por sobre el poder del Estado, un sistema duradero. Todo lo que ha acontecido en nuestra historia, desde Cristo hasta el presente, forma una cadena ininterrumpida que conecta a la sociedad moderna con los primeros días de la civilización occidental. Por eso no es sorprendente que el pensamiento de la historia universal, como lo fundamentó Agustín, encuentre sus raíces en el espíritu del catolicismo, que cuidó celosamente la herencia de Atenas, Roma y Jerusalén al hacer de la historia de la Iglesia el fundamento de la historia de la humanidad.[46] "Veremos que el conjunto del movimiento intelectual de los tiempos modernos proviene de este período memorable de la historia humana, que el protestantismo acostumbra llamar la oscura Edad Media." Comte se lamenta cuando comprueba la esterilidad presente de esta grande y noble institución, que ha devenido estática y retrógrada, ha perdido su base espiritual y ha dejado como herencia a los hombres actuales sólo el recuerdo de los inconmensurables servicios de todo tipo que la ligan con el progreso humano.[47]

La gran idea cristiana de un progreso decisivo desde el Antiguo al Nuevo Testamento pertenece menos al protestantismo que al cato-

46 *Cours* II, pp. 344-345.
47 *Ibid.*, pp. 578-579.

licismo. Pues la Reforma –en su "vulgar e irracional" vuelta al período de la Iglesia primitiva– ofreció como orientación a los pueblos modernos no el sistema social maduro del cristianismo católico, sino "la parte más retrógrada y peligrosa de la Escritura",[48] a saber, la que trata de la Antigüedad hebraica. Como Bossuet y muchos críticos del protestantismo, incluso protestantes como Burckhardt, Lagarde y Nietzsche, Comte también vio en la Reforma un movimiento esencialmente destructivo, que disolvió por la crítica el sistema católico ya decadente, sin crear –en reemplazo de sus conquistas educativas y sociales– un sustituto positivo. Según Comte, la Reforma no hizo sino poner su sello al estado de la sociedad moderna. La transformación, como tal, era universal, pues la situación revolucionaria de la era moderna se manifestó tanto en los pueblos que siguieron siendo católicos como en los que se convirtieron al protestantismo. El cambio consistió principalmente en la emancipación del poder secular y la subordinación del poder espiritual a la nación. Toda Europa occidental, todos los estamentos y todas las personas –sacerdotes, papas, reyes, nobles, tanto como el pueblo común– fueron afectados por el cambio. Carlos V y Francisco I se emanciparon de Roma casi en la misma medida que Enrique VIII, que se separó de ella. Y la obra de Lutero, en toda su tormentosa grandeza, fue simplemente la realización del primer estadio del proceso de decadencia del poder católico. Cuando la Reforma atacó la disciplina católica, no sólo aduló las pasiones humanas, sino que también consagró la destrucción de la independencia sacerdotal al eliminar el celibato y la confesión general. Cuando el movimiento luterano alcanzó su fase calvinista, el clero se declaró súbdito del poder político, al que antes se había opuesto, en busca de la única instancia que podía conferir seguridad a su existencia social. La reacción al protestantismo generó una desgraciada comunidad de intereses entre el catolicismo y el poder monárquico. En sus mejores días el sistema católico había ganado fama por su oposición al poder secular. El órgano central de la resistencia católica a la acción disolvente del protestantismo fue la Compañía de Jesús. No obstante, los jesuitas participaron plenamente de todos los vicios del decadente

48 *Cours* II, pp. 82 y 337.

sistema, pero no en menor medida que el protestantismo, una vez que éste abandonó el papel de puro opositor. La única oportunidad real de emprender una reforma cristiana por parte de los dominicos y los franciscanos ya había fracasado tres siglos antes. Contra su naturaleza, el catolicismo se hizo retrógrado como consecuencia de su sometimiento al poder secular; el protestantismo, que elevó este sometimiento a principio, debió hacerse retrógrado al menos en igual medida.[49]

El protestantismo fue el órgano de la emancipación espiritual universal; creó una fase intermedia que, finalmente, alcanzó su madurez con Descartes, Hobbes, Voltaire y Rousseau, si reducimos la entera doctrina crítica al dogma de la investigación individual libre. El dogma de la libertad ilimitada de opinión y de conciencia fue el punto central de convocatoria del movimiento revolucionario. Si bien su función negativa fue, por cierto, necesaria, no logró generar el principio positivo de un nuevo orden. Pues el orden social es incompatible con un cuestionamiento permanente de las bases de la sociedad por una mayoría incapaz de tomar las más difíciles decisiones. La libertad y la igualdad ilimitadas condenan a la minoría superior a depender de la gran mayoría de los mediocres e incapaces. El protestantismo echó las bases de la moderna filosofía revolucionaria al proclamar el derecho de cada individuo al libre examen en todo dominio, con excepción por cierto de la ilógica limitación de esta libertad en favor de sí mismo. Después de que la razón humana hubo criticado los asuntos más sagrados, no se podía esperar que ella se detuviese ante cualquier principio e institución social. Por otra parte, el protestantismo no hizo otra cosa que extender al público cristiano la crítica de la que mucho tiempo antes habían hecho amplio uso príncipes seculares y eruditos de los siglos XIV y XV en sus debates sobre el poder de los papas y la independencia de las iglesias nacionales. Después de que abortaran ensayos prematuros de reforma, llegaba la hora del éxito para Lutero. Dentro del sistema católico, el Jansenismo representó una herejía casi tan perjudicial para el espíritu y la situación antigua como la del mismo Lutero. Ambas fueron estadios necesarios, aun cuando proviso-

49 *Cours* II, p. 412.

rios, en el desarrollo progresivo de la cultura occidental. El catolicismo ya no determinaba, en los hechos, la vida social; seguía controlando a los débiles, a los que imponía obediencia, mientras se cuidaba de vulnerar los derechos de los poderosos. La doctrina protestante privilegió los derechos de aquellos a los que el catolicismo imponía deberes, tomando posesión de la herencia de la supremacía moral a la que el catolicismo había renunciado. Ni la doctrina teológica ni la doctrina revolucionaria fueron capaces de organizar un nuevo orden sobre una base de progreso.

La disolución del orden social a partir de la Reforma se desarrolló en tres etapas: Lutero destruyó la disciplina eclesiástica; Calvino introdujo amplios cambios en el Dogma y completó la obra de Lutero con la destrucción de la jerarquía, y el socialismo consumó la destrucción con su ataque a los principales artículos de la fe, que distinguían al cristianismo de toda otra forma de monoteísmo. Sólo en el tercer estadio se condenó irrevocablemente al catolicismo, lo que al mismo tiempo condujo al protestantismo, más allá del teísmo –"que, por una monstruosa aproximación de términos, los metafísicos han calificado de religión natural",[50] como si toda religión no fuese necesariamente sobrenatural–, hasta el puro y simple deísmo.[51] En lo que respecta al progreso social, las múltiples sectas protestantes no se diferencian en nada, con excepción de los cuáqueros, que, en el espíritu del cristianismo, testimoniaron contra el espíritu militar.[52] De mayor significación aun son los efectos mediatos del protestantismo sobre las revoluciones políticas de los siglos XVII y XVIII en Holanda, Inglaterra y América. Las tres fueron revoluciones protestantes. La revolución de América del Norte fue, según Comte, una continuación de las otras dos; gra-

50 *Cours* II, p. 36.

51 Louis de Bonald definió cierta vez al deísta como un hombre que, durante su corta vida, no tiene tiempo de convertirse en un ateo. En una nota (*Cours* II, p. 394), Comte caracteriza su posición diciendo que el ateísmo, aun cuando representa el paso último en dirección al positivismo, permanece, sin embargo, más alejado del sistema positivo que el sistema católico en razón de su carácter puramente negativo. Es por lo tanto erróneo confundir el ateísmo, esto es, "la fase más negativa y pasajera del protestantismo", con el positivismo, que no condena la fe religiosa, sino que le da una justificación positiva.

52 *Cours* II, p. 431.

cias a condiciones más favorables, su evolución fue más próspera. Sin embargo, Comte consideró al "Nuevo Mundo" más alejado del verdadero nuevo orden social que las naciones del Viejo Mundo, "cualesquiera que sean las pueriles ilusiones sobre la pretendida superioridad política de una sociedad en la que los diversos elementos esenciales propios de la civilización moderna [con excepción de la actividad industrial] están aún muy imperfectamente desarrollados".[53]

La degeneración del sistema europeo responde a una única causa, a saber: la degradación política del poder espiritual. Pero si se piensa que, con la difusión de la filosofía negativa del protestantismo, cada espíritu inmaduro, en los asuntos más importantes de la vida, quedó abandonado a sus propias decisiones, no deja de ser un milagro que la moral no haya desaparecido completamente. El error general y desastroso de la doctrina revolucionaria protestante consistió en haber cancelado la existencia política de todo poder espiritual independiente del poder secular. Si bien la revolución protestante fue inevitable, no pudo destruir el valor imperecedero del principio de la separación de los dos poderes; la doctrina de esta separación significa, para Comte, la herencia más importante que pudo habernos dejado el catolicismo, pues sólo de ella puede resultar un nuevo orden social, una vez que la filosofía positiva logre imponerse definitivamente.[54] Desafortunadamente, en toda Europa se ha dejado de ver que el principio de la separación es, en efecto, un saludable principio. Al gran error de no tenerlo por tal ha de atribuirse ese irracional desprecio de la Edad Media por parte del hombre moderno y la predilección del protestantismo por la Iglesia primitiva y la teocracia hebrea. "Es así que se ha casi borrado [...], o al menos profundamente alterado, la noción fundamental del progreso social." El reverso del abandono del principio de los dos poderes reside en que en la Modernidad, tanto la ambición política como la ambición filosófica han buscado de manera insistente la unificación de estos dos poderes. Soberanos como Napoleón soñaron con una potencia mundial absoluta, mientras que filósofos como Hegel

53 *Cours* II, p. 433.
54 *Ibid.*, p. 435.

volvieron a dar alas al sueño griego de una teocracia metafísica, que llamaron el reino del Espíritu.

Consideración final

En el plan de defender su método positivo e histórico, Comte se remitió una vez a De Maistre,[55] señalando que, contra su voluntad, éste había atestiguado la necesidad de la nueva era intentando justificar la supremacía papal "mediante simples razonamientos históricos y políticos", y no, como en los tiempos antiguos, por una deducción teológica a partir del derecho divino. Cuando se lee en la obra de Comte el brillante capítulo sobre los méritos imperecederos del sistema católico, no es posible obviar la preguntar de si, sin proponérselo, Comte no confirma la necesidad contraria: poner a salvo o restaurar las bases teológicas del cristianismo, con el fin de poder edificar socialmente un "orden" católico. Pero lo cierto es que este problema no se plantea en el pensamiento unidimensional del progreso de Comte.[56] De lo que se trata para Comte es de la posibilidad de mejorar el "sistema" católico, esto es, su organización social, disociando la fe cristiana, de la que se alimenta, de la doctrina cristiana, sobre la que descansa. Comte cree en el sistema católico sin Cristo y en la fraternidad humana sin un Padre común. Critica el carácter indeterminado y arbitrario de la creencia teológica, sin reflexionar sobre el carácter mucho más indeterminado y arbitrario de su propia creencia en el progreso y en la humanidad. Le reprocha al cristianismo que obstaculiza su propia tendencia progresista cuando pretende ser el estadio último de la historia humana; pero le atribuye el mismo carácter definitivo al estadio científico, "el que representa –sólo él– la fase última de la historia humana". Como todos sus predecesores y sucesores, Comte no percibió en qué medida su idea del progreso es ella misma teológica. Tampoco advirtió que el tercer estadio es "positivo" sólo cuando se lo disocia del proceso general de la secularización, que

55 *Cours* II, p. 21.
56 Para valorar la inversión total de la posición de Comte, véase J. N. Figgis, *Civilization at the crossroads*, Londres, 1912.

determina el estadio positivo de una manera no menos polémica que el estadio metafísico.

La ley del desarrollo progresivo asume la función de la providencia. El gobierno secreto de la providencia se transforma en previsión científica por medio de una *prévision rationelle*, que es, según Comte, la última piedra de toque no sólo de las ciencias naturales, sino también de todas las demás ciencias, así como el cumplimiento de las profecías –en la interpretación bíblica tradicional del progreso histórico en el pasaje del Antiguo al Nuevo Testamento– era la piedra de toque última de la teología de la historia. Resuelto a "organizar" la providencia, Comte sólo comprendió el manifiesto antagonismo entre progreso y providencia, pero no la dependencia oculta de la religión laica del progreso respecto de la esperanza y de la fe cristianas en un último cumplimiento de la historia por obra del juicio y de la redención. Implicado en la severa crisis social y política que afectó a Europa desde la Revolución Francesa y ofuscado por ese acontecimiento, Comte no advirtió que su esperanza en un "cambio radical de la existencia humana" con la definitiva irrupción de la filosofía positiva apenas si es un débil reflejo de la esperanza escatológica de una nueva tierra y un nuevo cielo, lo que constituye el núcleo central del cristianismo primitivo. Su convicción de que "el futuro está lleno de promesas" es incomprensible si no es con referencia a la fe cristiana, que hace del futuro el horizonte decisivo de nuestro pensamiento después de Cristo. La vida orientada a un futuro *éschaton* y, desde allí, de vuelta a un nuevo comienzo no sólo es característica de aquellos que viven en la fe y la esperanza, sino también de los que se alimentan de la fe en la historia como tal. La crucial diferencia entre la creencia cristiana en el futuro y la creencia laica radica en que el "*Pilgrim's Progress*" no es un progreso indefinido hacia un ideal inalcanzable, sino una elección y una decisión definidas frente a Dios, y que la esperanza cristiana en el reino de Dios está ligada con el temor al Señor, mientras que, por el contrario, la esperanza secular en un "mundo mejor" mira el futuro impávida, sin temor ni temblor. No obstante, ambas formas de creencia comparten el punto de vista escatológico y la mirada dirigida al futuro como tal. Sólo dentro de este horizonte de futuro –creado por la fe judía y por la fe cristiana frente a la "desesperanzada", por

su carácter cíclico, concepción del mundo del paganismo clásico– es que la idea de progreso pudo convertirse de manera general en la idea directriz de la comprensión moderna de la historia. Todas las preocupaciones modernas por nuevos mejoramientos y nuevos progresos en la vida de los hombres se enraízan en el solo y único progreso cristiano hacia el reino de Dios, del que la conciencia moderna se emancipó pero del que siguió dependiendo, como depende un esclavo fugitivo de su lejano señor.

Sólo en un punto reconoce Comte su dependencia de la tradición cristiana: su insistencia en la separación de la autoridad espiritual y la autoridad secular. Aunque aquí es consciente del origen teológico de esta fundamental distinción, cree que lo que se justificó cierta vez sobre la base de la teología puede ser reconstruido y mejorado de manera científica, recurriendo a la "sana razón y a la comprensión social". La filosofía positiva reconoce "la creciente necesidad de un poder espiritual, que sea totalmente independiente del poder temporal" y, como consecuencia, de una "autoridad espiritual" superior, en tanto fundamento de todo el sistema de la sociedad humana. Esta autoridad ha de tomar las instituciones creadas por la Iglesia cristiana medieval como ejemplo de lo que son el gobierno y la educación espirituales; pero, en tanto autoridad "positiva", ella debe ser no dogmática y relativa, como lo son todos los conceptos positivos. Por cierto, el catolicismo introdujo una educación universal imperfecta, pero que era la misma para el cristiano más encumbrado y para el más humilde; "desde todo punto de vista habría sido extraño recomendar, para una civilización avanzada, una institución menos universal". Que Comte era sólo a medias consciente de la extraña inconsecuencia que conlleva el concepto de una autoridad universal, que únicamente reposa en una base positiva, esto es, relativa, se revela en el hecho de que confiesa no saber quién podría ser el que la ejerciese: "En lo que concierne al tipo de hombres que deben ser llamados a formar la nueva autoridad intelectual, es fácil por cierto decir lo que ella no será, pero es imposible decir lo qué ella será". No serán ni sacerdotes ni *savants* ni ninguno de los otros estamentos existentes en la actualidad, sino "una clase enteramente nueva", una especie de "sacerdocio filosófico" que se formará a partir de todas las capas de la sociedad existente, pero en el que los eruditos

no tendrían un rango superior al de otros sectores. ¿Qué diría Comte si viese los nuevos poderes, los nuevos órdenes y las nuevas autoridades del siglo xx, insistiendo en su proyecto de conformar la sociedad humana sobre bases "positivas" de manera autoritaria?[57]

Comte mismo, y sus numerosos discípulos y seguidores, creía firmemente haber descubierto el único fundamento racional e inquebrantable, sobre el que podía construirse el futuro de Europa occidental. Pero si admitimos con él que la previsión y la predicción racionales deben ser el criterio último de la positividad de la filosofía, tal como efectivamente ocurre en las ciencias físicas, entonces Comte se ha refutado a sí mismo más radicalmente de lo que podría hacer cualquier crítica externa. Mientras que Burckhardt predijo la asociación de la industria moderna con el poder militar y con la autoridad, Comte opinó que la industria moderna conduciría "necesariamente" a la extinción de la guerra,[58] porque la era industrial moderna es "científica y por lo tanto pacifista". El sentido general de la evolución se caracteriza por el paulatino quiebre del militarismo y la emergencia del industrialismo. Las campañas militares de Napoleón constituyen una "excepción" condicionada por "circunstancias extraordinarias"; ellas fueron, según Comte, las últimas de su especie. Pero Napoleón mismo, el héroe del retroceso, se declaró protector de la industria, de las artes y de las ciencias.[59] En el futuro, las disputas entre los estados nacionales modernos aún necesitarán de la intervención de una potencia espiritual mediadora, pero las grandes guerras son, "indudablemente, cosa del pasado", por cuanto el espíritu militar está condenado a una "inevitable decadencia final".[60] La era científica destruirá "ineluctablemente", es decir, con la ineluctabilidad de las "leyes" de la evolución, el espíritu y el sistema militar, junto con el espíritu teológico. La oposición circunstancial entre poder militar y poder teológico no debe confundirnos en cuanto a su "solidaridad" de principios.[61] Su recíproca relación alcanzó su realización más perfecta en la Antigüedad, cuando ambos

57 Véase H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, pp. 247 y ss.
58 *Cours* II, p. 378.
59 *Ibid.*, p. 20.
60 *Ibid.*, p. 421. Véase también p. 616.
61 *Ibid.*, p. 232.

poderes se unieron bajo la misma conducción. Sin duda, la ciencia ha aportado al arte de la guerra grandes servicios; pero porque no es posible la ciencia sin el intercambio racional de opiniones entre los científicos, es, en principio, incompatible con la disciplina militar y con la autoridad. La industria científica moderna es enemiga del espíritu militar y del espíritu teológico. El mantenimiento de un poderoso aparato militar, con un ejército reclutado obligatoriamente, no puede detener la decadencia del sistema militar, pues el servicio militar moderno destruye el carácter específico y el honor de la profesión de soldado, haciendo del ejército una masa de ciudadanos que tienen en común su antimilitarismo, debido a que perciben su deber como una carga temporaria. En el mecanismo de la sociedad moderna el sistema militar es rebajado a cumplir un papel subordinado. Así, hay que reconocer que "al fin ha llegado la época en que la gran guerra, el conflicto prolongado, ha desaparecido totalmente en la élite de la humanidad".[62] Comte no previó el ascenso de los "ejércitos industriales" (Marx) ni el de la industria militar (Burckhardt). Por otro lado, creyó que el "respeto escrupuloso por la vida humana" aumentaría en la misma proporción que el progreso social, al mismo ritmo con que se esfuma la quimérica esperanza de la inmortalidad.[63] El carácter definitivo de la muerte individual de ninguna manera impide el curso de la evolución universal ni aminora el ritmo del progreso; por el contrario, lo presupone.[64] "No debemos disimular que nuestro progreso social reposa esencialmente en la muerte", pues el progreso exige la permanente renovación de su impulso por obra de la sucesión de las generaciones. Una ilimitada duración de la vida humana pondría fin a todo progreso. Si la duración de la vida del hombre se decuplicase, el progreso se haría más lento, porque en la competencia entre el instinto conservador de la vejez y el ansia por lo nuevo de los jóvenes los más viejos estarían en ventaja. Si la duración normal de la vida se redujese a la cuarta parte, esto sería tan perjudicial como la pro-

62 *Cours* II, p. 616; pueden encontrarse ejemplos similares del optimismo en el progreso en H. Spencer, quien no dudaba de que el mal habría de desaparecer y de que el hombre "debía" volverse perfecto por medio del desarrollo progresivo.
63 *Cours* II, p. 778.
64 *Ibid.*, p. 206.

longación de la vida, pues el instinto de innovación tomaría la delantera. Otra causa que influye en la aceleración del progreso es el crecimiento de la población y eso porque cada vez más hombres deben vivir en un determinado espacio ya dado. De todas formas, poco hay que decir sobre si la frecuente renovación de los individuos ha de atribuirse a la corta vida de unos o a la multiplicación más rápida de los otros.[65]

Éstas y otras reflexiones semejantes muestran que, como todos los filósofos de la historia, Comte razona en términos colectivos, y no individuales. Piensa permanentemente en "el curso entero de la evolución humana", en la que "todo debe ser referido no al hombre, sino a la humanidad.[66] La universalidad y la continuidad de la historia son destacadas a costa del carácter finito y personal de la vida humana. Del mismo modo, para Comte las leyes morales son atestiguadas en la colectividad más netamente que en el individuo, de modo que la ética debe estar siempre estrechamente ligada con la teoría del Estado.

En razón de esta subestimación del individuo, para Comte la muerte significa un fenómeno estadístico, como también lo es el crecimiento demográfico. La muerte pasa a ser un estimulante histórico del progreso social ininterrumpido, no un final verdadero que hace vano todo progreso. Comte no llegó a percatarse de la contradicción, tan evidente y a la vez curiosa para nuestra época positiva, de que por la conservación de la vida individual procuramos, como nunca antes, por todos los medios, impulsar el progreso científico, pero que, al mismo tiempo, la destruimos *en masse* con ayuda de los mismos inventos: todo progreso en el dominio del hombre sobre el mundo tiene como consecuencia nuevas formas y nuevos grados de degradación; los medios del progreso son, en igual medida, medios de retroceso.

Mientras el pensamiento griego y bíblico de la historia razonaban en términos de *húbris* y *némesis*, de orgullo y de caída, de pecado y de juicio, el pensamiento moderno, positivo, falsifica la realidad histórica, en la medida en que se propone alcanzar una irrealizable

65 *Cours* II, p. 208.
66 *Ibid.*, p. 780.

solución secular.[67] El modo de pensar unidimensional de Comte es ciego ante los abismos de la historia, permanece sólo en la superficie de lo cultural, lo que explica que su discurso sobre el "Estado positivo" del futuro sea tan banal como su "religión de la humanidad". "Réorganiser, sans Dieu ni roi, par le culte systématique de l'Humanité", esta frase es una pobre caricatura, en la que Comte se promete sustituir el amor cristiano a Dios con el amor y la adoración del hombre. La síntesis positiva ha de ser "más real, más completa, durable y estable" que el sistema medieval. El amor, entendido como "sentimiento social", debía completar el orden y el progreso,[68] que es definido como el "desarrollo del orden emanado del amor". Todas las formas de progreso concurren a un único fin: la suprema esencia de la humanidad, a través de la cual el concepto provisorio de Dios se vuelve definitivamente superfluo. Para acelerar el establecimiento de este reino relativo de Dios sobre la tierra, Comte transformó la teología en sociología, la teocracia en sociocracia y la adoración de Dios en veneración de la humanidad. El nuevo poder espiritual debía estar en manos de los ilustrados y el poder secular debía ser ejercido por los magnates de las finanzas y los capitanes de la industria –los superintendentes de todos los asuntos occidentales–. Comte también se tomó el trabajo de elaborar en detalle la forma de la administración de la nueva sociedad occidental, pensando incluso en cómo debía ser la nueva bandera, un nuevo calendario, nuevas fiestas, nuevos santos positivos y nuevas iglesias. Al comienzo, la religión de la humanidad hará uso de las iglesias cristianas, tan pronto éstas se queden sin fieles, así como el culto cristiano tuvo lugar originariamente en templos paganos abandonados. En una carta de 1851, aventuró la profecía de que antes de 1860 predicaría el Evangelio del positivismo –"la única verdadera y perfecta religión"– ¡en Notre Dame! Si bien en su juventud se escandalizó por el proyecto de Saint-Simon de un nuevo cristianismo, terminó haciendo lo mismo cuando erigió al positivismo como una "religión definitiva". Igualando a Feuerbach, cuya obra *La esencia del cristianismo*, es decir, un cristianismo reducido a humanismo,

67 A. Comte, *A general view of positivism*, Londres, 1865, p. 112.
68 *Ibid.*, p. 350.

fue publicada el mismo año que el *System* de Comte, fue un "ateo piadoso", que negaba a Dios en tanto que sujeto, pero conservaba sus predicados humanos tradicionales, como el amor y la justicia.[69] La doctrina del positivismo es una fe en el progreso de la humanidad, para la que la humanidad del hombre no es ningún problema. Como Feuerbach, Comte también fue de una sólida honradez. Tenía la virtud de la simplificación, pero no fue profundo ni sutil.[70]

Hoy, después de cien años, el *Discurso sobre el espíritu positivo*, de 1848, no parece positivo sino ilusorio. Este escrito contiene un resumen de sus ideas, pensadas para la difusión entre un público amplio, sobre la forma de reconstruir Europa sobre la base de la ciencia positiva, concentrada en el estudio de la humanidad. Ésta ha de asumir la conducción de "la gran república occidental", constituida por las cinco naciones más desarrolladas: Francia, Italia, España, Gran Bretaña y Alemania, "las que, desde los tiempos de Carlomagno, han formado siempre un todo político". Si Comte hubiese procedido realmente conforme a un método puramente positivo, es decir, con la imparcialidad de un científico que se abstiene de una sobreestimación de la importancia del hombre en el cosmos, no hubiera "descubierto" la ley del progreso ni se habría ocupado de la definitiva configuración de la sociedad humana, la aniquilación de la guerra y la religión de la humanidad. Si, por otra parte, hubiera penetrado en el núcleo central del "sistema" teológico, que, originariamente, no fue un sistema sino un llamado a la penitencia y un Evangelio, no habría podido esperar del método científico-positivo la solución y la salvación definitivas.

3. CONDORCET Y TURGOT

Comte fue discípulo de Condorcet, quien, entre otras cosas, escribió una biografía de Voltaire, el maestro y amigo de Turgot. La

69 Véase L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, *SW*, t. 7, Leipzig, 1883, Introducción, cap. II [trad. esp.: *La esencia del cristianismo,* Madrid, Círculo de Lectores, 1996].

70 Cf. De Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, *op. cit.*, p. 277.

mayor parte de las ideas de Comte proceden de Saint-Simon, Condorcet y Turgot. Comte supera a sus predecesores no por su originalidad, sino por su capacidad de conferir a su sistema de filosofía de la historia una forma envidiablemente acabada. Sus dos principios centrales –el del "orden" y el del "progreso"– habían sido ya expresados por Condorcet, y la ley de los tres estadios por Saint-Simon y Turgot. A los tres se les debe la decisiva transformación de la teología de la historia en filosofía de la historia, tal como comienza con Voltaire.

Las circunstancias bajo las que en 1793 Condorcet redactó su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* son extraordinarias. Lo escribió sin la ayuda de libro alguno, proscrito y fugitivo, poco tiempo antes de caer víctima de la Revolución Francesa, a la que había servido con tanto entusiasmo. En palabras de Comte, con su muerte dio uno de esos grandes ejemplos de "conmovedora abnegación, unida a una firmeza de carácter, tranquilo e inquebrantable, que sólo la religión puede producir y conservar".

La idea de progreso de Condorcet se distingue del concepto "positivo" de evolución comteano por lo que Comte mismo llamó "expectativas quiméricas y absurdas" de aquél en relación con la perfectibilidad de los hombres. Pero es precisamente esta exagerada creencia secular en el progreso y en la perfectibilidad la que liga a Condorcet, más estrechamente que a Comte, con la esperanza cristiana de una perfección futura, pues también la fe cristiana es, según su naturaleza más esencial, entusiasta y extrema en este punto. En hombres como Condorcet, Turgot, Saint-Simon y Proudhon, la pasión por la razón y la justicia propia del siglo XVIII alumbró una suerte de celo religioso.

El objeto de la investigación de Condorcet es el desarrollo de las capacidades humanas en el curso de la historia humana. Pretende exponer su orden y al mismo tiempo sus transformaciones. El fin natural de este progreso ordenado es el perfeccionamiento del saber y, por ello, de la felicidad. Nuestra contribución al curso natural del progreso consiste en asegurarlo y acelerarlo. Tanto los razonamientos como los hechos muestran que la naturaleza no le ha puesto límites al progreso humano: "la perfectibilidad del hombre es real-

mente infinita" y no será "jamás retrógrada".[71] Su único límite es la continuidad de la existencia de nuestro planeta y la inmutabilidad de las leyes del universo. Si admitimos que la tierra mantiene su posición y que el género humano sigue en situación de ejercer sus mismas capacidades, podemos expresar esperanzas precisas en futuros progresos de la ciencia, la moral y la libertad. Podemos prever cómo las bendiciones de la civilización,

> deben [...] llegar a ser inseparables, en el momento en que las luces alcancen, a la vez, un cierto término en un mayor número de naciones y penetren en toda la masa de un gran pueblo, cuya lengua se extendería universalmente,[72] cuyas relaciones comerciales abarcarían toda la amplitud del globo. Desde el momento en que esta revolución se hubiese operado ya en toda la clase de hombres ilustrados, no se encontrarían ya entre ellos más que hombres amigos de la humanidad, ocupados, de común acuerdo, en acelerar los progresos y la felicidad.[73]

Si se extraen las correctas conclusiones del progreso logrado en el pasado, es lícito prever con certeza las perspectivas futuras de la humanidad:

> Si el hombre puede predecir con una seguridad casi total los fenómenos cuyas leyes conoce; si, incluso cuando le son desconocidas, puede, por la experiencia del pasado, prever con una gran probabilidad los acontecimientos del porvenir, ¿por qué habría de considerarse como una empresa quimérica la de trazar, con una cierta verosimilitud, el cuadro de los futuros desti-

71 Condorcet, *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* I, París, 1883. [Las citas pertenecen a la edición en español: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, ed. por Antonio Torres del Moral y Marcial Suárez, Madrid, Editora Nacional, 1980, Prólogo, pp. 82 y 83.] Comparados con las concepciones milenaristas del progreso de los socialistas tempranos (especialmente Fourier), los saintsimonianos, Condorcet y Comte, aparecen como prudentes racionalistas.

72 Un lenguaje científico universal completará el progreso que comenzó con el alfabeto, lo cual tornará "casi imposible el error" (*ibid.*, "Décima época", p. 246).

73 *Ibid.*, Prólogo, p. 87.

> nos de la especie humana por los resultados de su historia? El único fundamento de la creencia en las ciencias naturales consiste en la idea de que las leyes generales, conocidas o ignoradas, que rigen los fenómenos del universo son necesarias y constantes. ¿Y por qué razones habría de ser este principio menos verdadero para el desarrollo de las facultades intelectuales y morales del hombre que para las otras operaciones de la naturaleza? En fin, puesto que unas opiniones formadas según la experiencia del pasado, sobre objetos del mismo orden, son la única regla de la conducta de los hombres más sabios, ¿por qué habría de prohibirse al filósofo apoyar sus conjeturas sobre esa misma base, siempre que no les atribuya una certidumbre superior a la que puede nacer del número, de la constancia y de la exactitud de las observaciones?[74]

Sólo es necesario un Newton de la historia para poder orientarse científicamente en el todo del movimiento histórico y determinar anticipadamente la marcha futura de la historia. Ésta debe convertirse en ciencia exacta, haciendo uso de experimentos y de cálculos "sin mezcla de superstición, de prejuicio y de autoridad". Las profecías arbitrarias se transforman así en un pronóstico racional, que nos permite sustituir la providencia divina por la predicción humana. Es en especial la aplicación del análisis combinatorio y del cálculo de probabilidades a las ciencias sociales lo que hace factible, con precisión casi matemática, determinar "la medida del bien o del mal" producida por una cierta causa.[75] Los mejoramientos calculables producirán un efecto en nuestras cualidades morales y físicas, y entonces vendrá el tiempo en que "el Sol ya no alumbrará sobre la Tierra más que a hombres libres, que no reconocerán a más señor que su razón; en que los tiranos o los esclavos, los sacerdotes y sus [...] instrumentos ya no existirán más que en la historia y en los teatros".[76] Después de que la superstición religiosa y la tiranía política hayan sido definitivamente eliminadas, las necesidades y las capa-

74 *Ibid.*, "Décima época", p. 225.
75 *Ibid.*, p. 239.
76 *Ibid.*, p. 230.

cidades de los hombres encontrarán su satisfacción en el desarrollo de la industria y en el consecuente mayor bienestar:

> Entonces, un espacio de terreno cada vez más reducido podrá producir una masa de artículos de una mayor utilidad o de un valor más alto. Goces más extensos, obtenidos con un consumo menor, responderán a una menor destrucción de materias primas, o llegarán a ser de un uso más duradero. Se podrán elegir, para cada suelo, las producciones que responden a más necesidades; y, entre, las producciones que pueden satisfacer las necesidades de un mismo género, las que satisfacen un volumen mayor, exigiendo menos trabajo y menos consumo real.[77]

Finalmente, la perfectibilidad del género humano influirá también sobre la natural constitución del hombre y la muerte será retardada, si no absolutamente eliminada. Condorcet no duda de que el progreso en todo lo que respecta a la salud de la población, a una mejor alimentación y a las viviendas más confortables prolongará necesariamente la expectativa normal de la vida humana:

> ¿Sería absurdo suponer [...] que debe llegar un tiempo en que la muerte ya no sea más que el efecto, o bien de accidentes extraordinarios, o bien de la destrucción cada vez más lenta de las fuerzas vitales, y que, en fin, la duración del intervalo medio entre el nacimiento y esa destrucción no tenga tampoco término alguno asignable? Indudablemente, el hombre no llegará a ser inmortal, pero la distancia entre el momento en que comienza a vivir y la época normal en que, de un modo natural, sin enfermedad, sin accidente, experimenta la dificultad de ser, ¿no puede aumentar incesantemente?[78]

Por último, la constitución moral y espiritual también podrían progresar por la vía natural, gracias a la acumulación de la masa hereditaria. Pues, ¿por qué nuestros padres, que nos transmiten sus

77 *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, *op. cit.*, p. 237.
78 *Ibid.*, p. 247.

capacidades, sus carencias y sus inclinaciones, no podrían transmitirnos también aquella parte de nuestro ser de la que depende la inteligencia, la energía anímica y el sentimiento moral? Es por eso previsible que la educación, "perfeccionando estas cualidades, a la vez, cambie y mejore el organismo". Y "un feliz día" cada pueblo, incluso los orientales (que, según la infantil opinión de Condorcet, viven todavía en el "estadio de la infancia") accederá a un estado de la civilización que hoy sólo es conquista de las "naciones más ilustradas y libres", a saber, los franceses y los angloamericanos,[79] que promoverán la libertad en África y en Asia. Pero los pueblos más civilizados aún no han llegado a la cima de la perfección; "el descubrimiento de los verdaderos principios de la metafísica, la moral y la política" es sólo de estos últimos tiempos; de modo que muchas preguntas esperan ser respondidas, antes de que "pueda enumerarse con exactitud el catálogo de los derechos individuales del hombre". Las grandes guerras de conquista y las revoluciones que les siguen son "casi imposibles" y el uso de armas de fuego vuelve los conflictos bélicos menos sangrientos.[80]

Condorcet reconoce el desconcertante hecho de que los períodos históricos en que se hicieron los inventos científicos más importantes, como, por ejemplo, la brújula y las armas de fuego, también fueron los tiempos de los más crueles baños de sangre. Pero no extrae de ello ninguna conclusión que pueda estorbar su optimismo racionalista en relación con la bondad natural del hombre, "resultado necesario de su organización".[81] Sólo comprueba que el descubrimiento del Nuevo Mundo se vio enturbiado por el denigrante "prejuicio" contra los aborígenes no cristianos, que condujo al exterminio de cinco millones de hombres por los pueblos cristianos y a la esclavización de otros tantos, a los que se llevó de un hemisferio a otro, vendiéndolos y comprándolos como si fuesen meras mercancías. De esta connivencia entre progreso y crimen Condorcet sólo concluyó que las inmoralidades cometidas por los cristianos refutaban la popular doctrina de la utilidad política de las religiones.[82]

79 *Ibid.*, p. 226.
80 *Ibid.*, "Séptima época", p. 161; véase también "Décima época", pp. 242-243.
81 *Ibid.*, "Décima época", p. 241.
82 *Ibid.*, "Octava época", p. 169; véase también p. 181.

El pronóstico de Condorcet de un perfeccionamiento futuro de los hombres no es resultado de argumentaciones y de pruebas estrictamente científicas, sino un sueño de deseos de fe y esperanza.[83]

Precisamente entre los pueblos "más esclarecidos" se necesitarían sólo pocas generaciones para que se hiciese patente la desesperanza que suscita el progreso científico, generador de una barbarie civilizada.[84] En medio de un progreso impulsado por los adelantos científicos, a los espíritus más avanzados de Europa les asaltó el presentimiento de la falta de sentido de los progresos materiales, pues bien pronto el progreso pareció conducir a la existencia humana hacia la nada. En Francia, este nihilismo tiene su expresión más cruda en las obras de Flaubert y de Baudelaire. Después de que en las *Tentaciones de san Antonio* Flaubert desenmascaró todo tipo de fe y de supersticiones populares, se empeñó en desentrañar y analizar el caos de nuestra moderna cultura científica. Hizo un relevamiento de las necedades humanas, con el fin de glorificar irónicamente todo lo que, durante siglos, fue considerado verdadero. El resultado de estos absurdos estudios fue la novela *Bouvard et Pécuchet*, una historia de dos pequeñoburgueses preocupados por su formación, hombres de buen talante y razonables que habían trabajado en una oficina como escribientes. En su casa de campo felizmente adquirida acumularon y revisaron todo tipo de libros –de diseño de jardinería, de química y medicina, de historia, arqueología, política, pedagogía y filosofía– para finalmente retomar sus tareas de escribientes, generando extractos de aquellos libros tan vanamente estudiados. La obra llega a la conclusión de que toda nuestra formación científica carece absolutamente de base. Doctrinas de siglos de antigüedad son comentadas en pocas líneas, desarrolladas y luego refutadas por confrontación con otras teorías, bien pronto aniquiladas con igual agudeza y vivacidad. Cada página y cada línea traen un nuevo conocimiento, que es apreciado y que se impone por sobre el de la página anterior, para de inmediato ser cuestionado por un

83 Cf. J. Morley, *Critical miscellanies. First series*, Nueva York, 1897, pp. 88 y ss.

84 Condorcet pensó alguna vez en la posibilidad de una barbarie civilizada, ocasionada por un crecimiento demasiado grande de la población; para contrarrestarlo aconsejaba la medida del control de la natalidad (*Bosquejo…*, *op. cit.*, "Décima época", p. 238).

tercero. En el boceto de la conclusión de esta obra que Flaubert no terminó, Pécuchet pinta un cuadro sombrío y Bouvard uno rosado del futuro de la humanidad europea. Según el primero, el fin del género humano, que se ha vuelto inferior, tiene la forma de una depravación general. Existen distintas posibilidades: 1) el radicalismo corta toda conexión con el pasado, de lo que se sigue un despotismo inhumano; 2) en caso de que el teísmo triunfe, decaerá el liberalismo que domina a la humanidad desde la Revolución Francesa, lo que provocará un cimbronazo; 3) si no cesan las conmociones que estremecen al mundo desde 1789, los movimientos de las olas nos arrastrarán y no habrá ideales, ni religión ni moral que se salven de la ruina. "América conquistará el mundo." Otra posibilidad es que Asia renueve a Europa; se desarrollará una nunca imaginada técnica de medios de transporte, se construirán submarinos y globos aerostáticos, surgirán nuevas ciencias que capacitarán al hombre para poner las fuerzas de la naturaleza al servicio de la civilización, y, cuando la tierra sea totalmente explotada, emigrar a otros planetas. Las urgencias vitales y el mal cesarán y la filosofía se convertirá en religión.

La intención de Baudelaire de describir el "fin del mundo" data de la misma época. Algunos fragmentos aparecieron en 1851 bajo el título de *Fusées*:

> El mundo va a terminar. La única razón que tendría para durar, es que ya existe. Qué débil es esta razón, comparada con todas aquellas que anuncian lo contrario, principalmente con ésta: ¿qué tiene que hacer el mundo de aquí en adelante bajo el cielo? Porque, suponiendo que continuara existiendo materialmente, ¿sería su existencia digna de tal nombre y del diccionario histórico? Yo no digo que el mundo quedará reducido a las razones y al desorden grotesco de las repúblicas sudamericanas, ni que volveremos al estado salvaje, yendo, fusil en mano, a buscar el alimento, a través de las ruinas y malezas de nuestra civilización. No, porque estas aventuras supondrían aún cierta energía vital, eco de las primeras edades. Nuevo ejemplo y nuevas víctimas de las inexorables leyes morales, pereceremos por lo que imaginamos ser la vida. La mecánica nos habrá ameri-

> canizado de tal modo, el progreso habrá atrofiado tanto en nosotros toda la parte espiritual, que nada, entre las fantasías sanguinarias, sacrílegas o antinaturales de los utopistas, podrá compararse a sus resultados positivos. Pido a todo hombre que piensa me muestre lo que subsiste de la vida. Creo inútil hablar de la religión y la búsqueda de cosas distintas, puesto que tomarse la pena de negar a Dios es el único escándalo en tal materia. La propiedad ha desaparecido virtualmente con la supresión del derecho de mayorazgo; pero llegará el tiempo en que la humanidad, como un ogro vengador, arrancará su último pedazo a los que creen haber heredado legítimamente las revoluciones. Aun eso no sería el mal supremo.
>
> […] Pero la ruina o el progreso universales no se manifestarán por medio de las instituciones políticas, sino por el envilecimiento de los corazones. ¿Tengo, acaso, necesidad de decir que lo poco que quede de política se debatirá entre los brazos del embrutecimiento general, y que los gobernantes, para sostenerse y crear un fantasma de orden, se verán obligados a recurrir a procedimientos que harían estremecer a nuestra humanidad de hoy, ya tan endurecida?*

Algunas décadas más tarde, Burckhardt en Suiza, Nietzsche en Alemania y Dostoievski y Tolstoi en Rusia profetizaban, en lugar de un futuro progreso, la caída de la cultura occidental. En el *Diario de un escritor* Dostoievski escribe –contra los rusos entusiasmados con las conquistas de Occidente– que carece de todo sentido aconsejar a los rusos que acompañen el progreso occidental, en vista del espantoso derrumbe al que se encamina la cultura de Occidente. "Ese hormiguero en que se ha convertido, desde hace tiempo, una Europa sin Iglesia y sin Cristo no conoce más que la agitación. Las viejas bases de la cultura –lo universal, lo absoluto, los ideales– se han perdido. La Iglesia se ha convertido en un Estado."[85] ¿Cuál es el beneficio de importar de Europa instituciones que mañana

* Baudelaire, *Cohetes* XXII, en *Diarios íntimos*, trad. de Rafael Alberti, México, Premiá editora, 1990, pp. 35-38. [N. del E.]

85 F. Dostoievski, *Tagebuch eines Schriftstellers* [Diario de un escritor], 1923, t. 4, p. 403.

sucumbirán, instituciones en las que los europeos más sagaces ya ni siquiera creen y que los rusos copiarían servilmente, como si la comedia del orden burgués fuese la forma normal de la sociedad humana?

En lugar de creer en la redención de los pueblos no europeos por las naciones occidentales, Tolstoi juzga que Europa no sólo se destruye a sí misma, sino que su destino parece ser el de corromper a la India, al África, a China y al Japón mediante la difusión y la imposición de su civilización progresista:

> La teología medieval o la corrupción romana de las costumbres envenenó sólo a su propia gente, una pequeña parte de la humanidad; hoy corrompen la electricidad, los ferrocarriles y el telégrafo el mundo entero. Todos se apropian de estas cosas, no pueden más que apropiárselas, y todos sufren de igual manera, del mismo modo se ven forzados a modificar su estilo de vida. Todos son puestos ante la necesidad de traicionar las cosas más importantes de su vida: la comprensión de la vida, la religión. Máquinas, ¿para fabricar qué? Telégrafos, ¿para comunicar qué? Escuelas, universidades, academias, ¿para enseñar qué? Diarios, revistas, ¿para difundir qué noticias? Ferrocarriles, ¿para viajar a dónde? Millones de hombres movilizados y sometidos a un poder supremo, ¿para llevar a cabo qué empresa? Hospitales, médicos, farmacias para prolongar la vida, ¿para qué? [...] ¡Cuán fácilmente se apropian individuos como pueblos enteros de todo eso que llamamos civilización! Poseer un título universitario, tener las uñas limpias, tener su sastre e ir a la peluquería, viajar por el extranjero, he aquí al hombre civilizado. Hacer correr muchos ferrocarriles, abrir en cada esquina una academia, levantar fábricas, *dreadnoughts*, construir fortificaciones, publicar diarios, revistas, tener partidos políticos, Parlamento, he aquí el pueblo civilizado. Por eso, es más fácil ganar adeptos, entre los individuos y los pueblos, para la civilización que para la verdadera ilustración; la primera es fácil, no requiere esfuerzo y se la aplaude en todas partes; la segunda, en cambio, exige la máxima tensión de las fuerzas y las capacidades del individuo y no encuentra, por parte de la mayoría, reconocimiento, sino sólo desprecio y

odio, pues la verdadera ilustración pone al descubierto la mentira de la civilización.[86]

En vez de enrolarse en la seudorreligión del progreso, Tolstoi se decidió por renovar la religión de Cristo.

No puede ser más profundo el abismo que nos separa del optimismo o, si se quiere, del meliorismo de Comte y Condorcet. Pero el radical cambio de los últimos cien años no consiste en el fin de los desarrollos del progreso, sino en que el progreso ha cumplido de hecho nuestras primeras expectativas; más aun, sobrepasa con creces lo una vez imaginado y sin embargo no justifica las esperanzas en las que se fundaba. Para Comte, la muerte misma era un elemento del progreso; a nosotros nos mata el miedo de que nuestro último progreso en el dominio de la naturaleza pueda ser algo provechoso.

Después de este excurso por el siglo XIX, volvemos a Turgot, que con 23 años ya había redactado un compendio, por cierto fragmentario, de historia, del que Toynbee dice que contribuyó más a la comprensión de la historia que la "industria histórica" de Acton.[87]

La filosofía de la historia de Turgot se remite a dos conferencias de 1750, cuyo tema central es el progreso del espíritu y del género humano, con referencia a la contribución que para ello hizo el cristianismo.[88] Si bien interrumpido por períodos relativamente breves de decadencia, el curso de la historia está gobernado por el principio simple del progreso. Al comienzo el hombre vivió en el estado de naturaleza, hasta que el cristianismo y posteriormente la filoso-

86 Tolstoi, *Flucht und Tod* [Fuga y muerte], ed. de R. Fülöp-Miller y F. Eckstein, Berlín, 1925, p. 103.

87 A. J. Toynbee, *A study of history*, Londres, 1934-1939, I, 46.

88 *Discours sur les avantages que l'établissement du christianisme a procuré au genre humain*; *Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain.* [Las citas de esta obra pertenecen a la edición española: *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano*, en *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano y otros textos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.] Además de estos dos escritos, el tomo 2 de las *Obras* de Turgot (*Oeuvres*, París, 1844) contiene también un *Plan de deux discours sur l'histoire universelle* y *Pensées et fragments.* Como Comte y Condorcet, Turgot también se supo profundamente deudor del *Discours de l'histoire universelle* de Bossuet, tratado que tuvo la intención de reescribir (véase *Oeuvres*, II, p. 626, n.). Cf. la instructiva comparación entre las ideas de Turgot y Bossuet, en G. Sorel, *Les illusions du progrès*, París, 1927, cap. V, 1.

fía le enseñaron qué significa la hermandad entre los semejantes. Considerado desde este amplio enfoque, el progresivo perfeccionamiento de la humanidad en la historia es "un espectáculo siempre variado", que también devela una sabia dirección:

> Vemos a las sociedades establecerse, formarse a las naciones, que dominan y obedecen alternativamente a otras naciones, los imperios aparecen y desaparecen; las leyes, las formas de gobierno, se suceden unas a otras; las artes, las ciencias se descubren primero y luego se perfeccionan; sucesivamente retardadas y aceleradas en sus avances, pasan de unos climas a otros; el interés, la ambición, la vanagloria cambian a cada instante la escena del mundo, inundan de sangre la tierra; y en medio de sus devastaciones, las costumbres se dulcifican, el espíritu humano se ilumina, las naciones aisladas se aproximan unas a otras, y por último, el comercio y la política congregan a todas las partes del globo, y la masa total del género humano, alternando calma y agitación, bienes y males, avanza sin parar, aunque con paso lento, hacia una perfección mayor.[89]

Este proceso orientado hacia el perfeccionamiento se inspira originariamente en el espíritu del cristianismo. Para demostrar la superioridad del cristianismo Turgot lo compara con las religiones paganas y su culto a los ídolos, que divinizó animales, pasiones humanas e incluso vicios, mientras que, por el contrario, el cristianismo es una "religión natural", que pregona el amor al prójimo y la bondad. Que estos principios mostraron una creciente eficacia en un mundo dominado por pasiones tormentosas, que hayan aplacado la agresividad, moderado la conducta e impedido el derrumbe de estados, que el cristianismo haya aportado tantos provechos a la cultura secular; todo esto le pareció a Turgot un hecho innegable, que, más aun, debía ser un fin ideal "al que se debe arribar".[90] La meta es el respeto de la libertad personal y del trabajo, la invulnerabili-

89 Turgot, *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano*, *op. cit.*, pp. 59-60.
90 *Oeuvres*, II, p. 675.

dad de la propiedad privada y de la igualdad jurídica, así como la multiplicación de los bienes económicos, el incremento de la riqueza, de la alegría, de la ilustración, en fin, de la felicidad general. ¿Quién no reconoce, en estas –para aquella época– desmedidas pretensiones de Turgot, Condorcet y Comte las valoraciones tradicionales del ciudadano norteamericano, al menos hasta la *depression* de la década de 1930? La fe americana en ser el mejor por ser el más grande –"bigger and better"– resistió doscientos años, hasta que también fue puesta en duda en el país de la gran prosperidad.

A diferencia de la lacónica afirmación de Burckhardt de que la historia trata del hombre "como él es, fue y será", Turgot proyecta sus esperanzas en los "hechos" y sus deseos en sus pensamientos, para ver en todo un vuelco hacia lo mejor y así poder construir la historia según el hilo conductor del progreso:

> En las antiguas repúblicas, la libertad estaba fundada menos en el sentimiento de la nobleza de los hombres que en el equilibrio entre ambición y poder de los individuos. El amor a la patria era menos el amor a los conciudadanos que el odio común a los extranjeros. De aquí también la barbarie de los antiguos ejercida sobre sus esclavos; [...] aquellas crueldades horribles en las guerras de los griegos y los romanos; aquella desigualdad bárbara entre los dos sexos que reina aún hoy en Oriente. [...] Por último, en todas partes fueron los fuertes los que hicieron las leyes y los débiles, los sometidos.[91]

Para tomar conciencia de los derechos naturales, fue necesario un principio que pudiese elevar a los hombres hasta un nivel donde todos los pueblos pareciesen iguales, como si fuesen mirados por los ojos de Dios. Esto se logró por la revolución universal que operó la religión cristiana. La religión cristiana también le ha quitado a la guerra su carácter pavoroso:

> Por ella han cesado las horribles consecuencias de la victoria, esas ciudades reducidas a cenizas, esos pueblos pasados por el filo de

91 *Oeuvres*, II, p. 594.

> la espada, los prisioneros, los heridos masacrados a sangre fría, o conservados para la ignominia del triunfo, sin respeto por el trono mismo: todas estas barbaries del derecho público de los antiguos son desconocidas por nosotros; los vencedores y los vencidos reciben la misma asistencia en los mismos hospitales.[92]

El cristianismo también ha salvado y custodiado las conquistas de la formación clásica.

Si bien Turgot nunca se planteó la cuestión de si la religión cristiana o, mejor, la fe en Cristo puede ser justificada simplemente por su "utilidad" secular, por la felicidad terrena que ha sabido generar, comprendió el cristianismo mejor que Condorcet, para quien la religión, con excepción del islamismo, sólo significaba una irracional superstición. Turgot sabía que los movimientos históricos no constituían un progreso unidimensional, sino una dialéctica de intenciones apasionadas y de resultados inesperados. Por cierto, no apeló a la regencia oculta de la providencia para explicar en última instancia la marcha de los acontecimientos históricos, y si bien utiliza esta palabra, no le atribuye el mismo significado que Bossuet, a saber, la "naturaleza" que dirige al género humano.[93] La ley natural del progreso sustituye la voluntad sobrenatural de la providencia. A pesar de esta secularización de la providencia, Turgot no percibía los caminos de la historia como mera evolución. Su mirada panorámica de la historia comienza con una reseña de las ambiciones humanas, que –al poner en movimiento el curso de los acontecimientos– contribuyen *nolens volens* "a los planes de la providencia y el progreso de la Ilustración":

> Sus pasiones, sus mismos furores los impulsaron [a los hombres] sin que supiesen a bien hacia dónde iban. Me imagino contemplar ejército inmenso, cuyos movimientos todos dirige un gran genio. Al aparecer las señales militares, al escucharse el ruido tempestuoso de trompetas y tambores, escuadrones enteros se estremecen, hasta los caballos se sienten poseídos de una fogosi-

92 *Ibid.*, p. 595.
93 *Plan de dos discursos acerca de la historia universal*, *op. cit.*, p. 175.

> dad sin objeto, cada bando avanza salvando obstáculos sin tener una idea de cuál pueda ser el resultado de sus actos; tan sólo el jefe ve el efecto de tantas marchas combinadas: de tal modo, así las pasiones han multiplicado las ideas, ampliado los conocimientos, perfeccionado los espíritus, a falta de una razón cuyo advenimiento todavía no se había producido, y que hubiese sido menos poderosa de haber reinado desde antes.[94]

La diferencia entre acciones manifiestas e impulsos ocultos del acontecer histórico no es más que un reflejo de la distinción teológica entre voluntad divina y voluntad humana. Esta distinción es la base de la doble dimensión de la historia del mundo y la historia de la salvación, sobre la que se funda la comprensión teológica de la historia. La filosofía de la historia de la Ilustración no amplió ni enriqueció, de ninguna manera, el esquema teológico de la explicación histórica, sino que, por el contrario, lo estrechó, lo diluyó, en la medida en que rebajó y secularizó a la providencia divina, que pasó a ser mera predicción humana. Pero, aun cuando la historia, como en Turgot, sólo es entendida en el plano humano y en el sentido de Voltaire, no obstante el esquema teológico sigue mostrando su fuerza, tanto tiempo como la historia no es simplificada en calidad de un progreso llano de grados evolutivos que se suceden.

94 *Plan de dos discursos acerca de la historia universal*, *op. cit.*, p. 174. Cf. las descripciones correspondientes en Hegel (pp. 71 y ss.), Vico (pp. 143 y ss.) y Bossuet (pp. 169 y ss.).

V
Voltaire

La crisis en la historia del espíritu europeo,[1] en la que el progreso ocupó el lugar de la providencia, ocurre a fines del siglo xvii y en las primeras décadas del xviii. Se la reconoce con el pasaje del *Discours sur l'histoire universelle* (1681) de Bossuet –la última teología de la historia inspirada en Agustín– al *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), de Voltaire, la primera "filosofía de la historia" –término que proviene de Voltaire mismo–. El inicio de la filosofía de la historia está signado por la liberación de la historia respecto de la teología; hay pues allí un motivo antirreligioso.

Inmediatamente después de la muerte de Carlos VI de Austria, en el año 1740, Federico el Grande escribió a Voltaire:

> El emperador ha muerto. [...] Su muerte modifica todas mis ideas pacíficas y creo que en junio se tratará más de pólvora, soldados y trincheras que de actrices, de ballets y de teatro [...]. Ha llegado el momento del cambio total del viejo sistema político; es la roca que cae sobre el ídolo de los cuatro metales que vio Nabucodonosor, aniquilándolos por completo.[2]

En la interpretación de Daniel del sueño de Nabucodonosor, la piedra que cae y destruye los cuatro reinos es el reino de Dios, que

1 Véase Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, París, 1935 [trad. esp.: *La crisis de la conciencia europea*, Madrid, Alianza, 1988].

2 Carta de Federico II a Voltaire del 26 de octubre de 1740, en Voltaire, *Oeuvres complètes*, París, 1877 y ss., t. 35, p. 540.

se erige como una montaña que abarca toda la tierra. Para Federico, que tiene a la doctrina cristiana como "fábulas [...] canonizadas por su antigüedad y por la credulidad de gentes absurdas",[3] la roca que cae era él mismo, que iba a destruir el Sacro Imperio Romano, es decir, la monarquía de los Habsburgo de su tiempo. Federico fue apoyado por su amigo Voltaire, quien emprendió el intento de destruir el viejo sistema religioso y, en especial, la concepción cristiana de la historia. Ambos eran conscientes de empujar los acontecimientos hacia una gran revolución, minando los fundamentos del edificio político y del "viejo palacio del engaño", "levantado 1775 años atrás".[4]

> El hacha se ha situado en la raíz del árbol [...] y las naciones escribirán en sus anales que Voltaire fue el promotor de aquella revolución del espíritu humano, que tuvo lugar en el siglo XIX.[5]

> Pero ya han comenzado a burlarse del libro del hechicero; se difama al fundador de su secta; se predica la tolerancia; todo está perdido. Sólo un milagro podría restaurar a la Iglesia. [...] El inglés Woolstone extiende la duración de la infamia, según su cálculo, a doscientos años. Él no pudo calcular lo que ha ocurrido recientemente. Se trata de destruir el prejuicio que sirve de fundamento a este edificio. Él se desmorona por sí mismo, y su caída sólo se vuelve más rápida.[6]

Cuando Voltaire escribió su *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'á Louis XIII* tenía in mente el *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, una nueva versión, puesta al día, de la teología de la historia de Agustín. Comienza con la creación del mundo y termina con Carlomagno. Voltaire arranca a partir de aquí y avanza hasta Luis XIII, después de haber publicado otra obra sobre el siglo de

3 Carta de Federico II a Voltaire de junio de 1738, en *Oeuvres complètes*, t. 34, p. 492.
4 Carta de Voltaire a Federico II del 3 de agosto de 1775, en *ibid.*, t. 49, p. 343.
5 Carta de Federico II a Voltaire del 5 de mayo de 1767, en *ibid.*, t. 45, p. 254.
6 Carta de Federico II a Voltaire del 10 de febrero de 1767, en *ibid.*, t. 45, p. 104.

Luis XIV. A pesar de que en primera instancia había concebido su obra como una continuación de la de Bossuet, ésta se convirtió en una refutación de la interpretación tradicional de la historia, tanto en lo que respecta a sus principios como a su método y a su contenido.

Voltaire comienza su *Essai* con China, como lo hará más tarde Hegel. China había aparecido en el horizonte del Occidente cristiano a través de los informes de misioneros franceses, que quedaron profundamente impresionados con la antigüedad y la magnitud de la cultura china, así como con la ética de Confucio. Se planteó la cuestión de si la misión cristiana debía adaptarse a la religión china. Muchos de los jesuitas eruditos que habían recorrido China eran de esta opinión, pero la Iglesia se opuso decididamente, y Voltaire apoyó a sus amigos jesuitas contra la Iglesia. Con el descubrimiento de China, el *orbis terrarum* de la Antigüedad clásica y del cristianismo fueron objeto de un cotejo preñado de consecuencias: por primera vez las conquistas culturales de Europa se medían según las de una civilización no cristiana, y Europa debió aprender a mirarse y a juzgarse desde afuera de ella misma, a partir de lo cual se planteó el problema de cómo acordar la unidad tradicional y el punto focal de la historia cristiana en la historia del pueblo elegido con los nuevos conocimientos del Extremo Oriente. Una dificultad especial residía en el ajuste entre la cronología histórica de la Biblia y la no bíblica –astronómica–, tal como los chinos se la habían representado. Algo parecido les había ocurrido a los padres de la Iglesia cuando compararon la cronología judía con la romana. Pero entonces había un patrón de medida insobornable: la exactitud matemática de los jesuitas formados en el cartesianismo. La cuestión se complicó incluso para Bossuet, como lo demuestra el hecho de que no encontró otra salida que poner para cada fecha otra entre paréntesis, que difería de la primera nada menos que en 959 años.[7]

En el primer capítulo sobre China Voltaire tenía ya, aunque indirectamente, la intención de desacreditar la historia bíblica de la creación. Su propia justificación de este infrecuente modo de proceder

7 Véase W. Kaegi, "Voltaire und der Zerfall des christlichen Geschichtsbildes", *Corona*, t. VIII, 1937-1938.

fue que él estaba en favor de la "civilización" y en contra de la barbarie. Según su opinión, la historia de China es no sólo más antigua, sino también más civilizada que lo que los acontecimientos relatados en el Antiguo Testamento dejan entrever. Subraya la superioridad de la historia china sobre la menos importante –pero mucho más presuntuosa– historia de los judíos:

> Con sólo seguir el hilo histórico de la pequeña nación judía, se ve que no podía terminar de otro modo. Ella misma se vanagloria de haber salido de Egipto como una horda de ladrones, llevándose cuanto había quitado a los egipcios; se enorgullece de no haber perdonado jamás la ancianidad, ni el sexo, ni la infancia, en los pueblos y aldeas de que pudo apoderarse. Osa proclamar un odio irreconciliable contra todas las naciones; se rebela contra todos sus amos. Siempre supersticiosa, siempre ávida de los bienes ajenos, siempre bárbara, que repta en el infortunio, e insolente en la prosperidad. He aquí lo que fueron los judíos a los ojos de los griegos y los romanos que pudieron leer sus libros; pero a los ojos de los cristianos, iluminados por la fe, han sido nuestros precursores, nos han preparado el camino, han sido los heraldos de la Providencia.[8]

"Casi todos los acontecimientos humanos, entre los judíos –resume Voltaire–, son el colmo del horror; todo lo que es divino está por encima de nuestras débiles ideas: en uno y otro caso nos reducen siempre al silencio."[9] Por el contrario, la historia de los chinos está libre de absurdas fábulas, milagros y profecías. Para Voltaire, Confucio, cuyo retrato colgaba en su dormitorio ("*Sancte Confuci ora pro nobis*"), era, como auténtico sabio, superior a un profeta.

Después de haber tratado la civilización humana de los chinos, Voltaire se ocupa de la India, Persia, Arabia, Roma y de la difusión del cristianismo. En estas descripciones tan atrapantes como gra-

8 Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, en *Oeuvres complètes*, t. XXI, 1877. [Las citas pertenecen a la edición en español: *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, Introducción, Buenos Aires, Hachette, 1959, XLII, p. 135.]

9 *Ibid.*, XL, p. 129. Cf. en el *Diccionario filosófico* de Voltaire el artículo "Judíos", Culiacán, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1982.

ciosas, pero también cuidadosamente documentadas, habla expresamente como "filósofo" y como "historiador",[10] esto es, no como alguien que cree en la revelación divina, sino como alguien que sabe lo que es "humano", por lo cual pone, una y otra vez, un guión de separación entre la historia sagrada y la profana,[11] las que, para Bossuet, estaban en relación recíproca y providencial debido a la finalidad que tenían en común. Voltaire no sólo distingue el saber de la razón, de la fe en la revelación, sino que somete los relatos bíblicos a la crítica histórica.[12] Su método es simple: reúne, en lo posible, un buen número de hechos culturales significativos y los mide a la luz de la razón humana común. "Civilización" es para él el progresivo desarrollo de las ciencias y las artes, las costumbres y las leyes, del comercio y de la industria de los pueblos. Los dos mayores obstáculos para el progreso son las religiones dogmáticas y las guerras políticas, ambas principal objeto de la teología política de la historia de Bossuet. El extraordinario éxito del *Essai* de Voltaire se debe a que supo aportar a la burguesía en ascenso una justificación histórica de sus propios ideales, convenciéndola de que el proceso de la historia culmina en el siglo XVIII. En el *Essai* de Voltaire Dios ha abdicado de su señorío sobre la historia; y, si es posible hablar aún de un dominio, no lo es en el sentido de un gobernante.[13] El sentido y el fin de la historia consisten en mejorar, por la propia razón, las relaciones humanas, hacer a los hombres menos ignorantes, "mejores y más felices".[14]

La concepción de la historia de Voltaire no estuvo menos condicionada por el descubrimiento de China que por la revolución de la física, en la que tuvo una participación activa.[15] Desde un punto

10 *Ensayo sobre las costumbres…*, *op. cit.*, p. 33.

11 Voltaire, artículo "Historia", en *Diccionario filosófico*, *op. cit.*

12 *Ensayo sobre las costumbres…*, *op. cit.*, pp. 33 y s., 120 y ss. Después de Voltaire sólo la influencia de Gibbon tuvo un alcance similar sobre la emancipación de la historia respecto de la teología.

13 Cf. la crítica de Federico II al deísmo de Voltaire en su carta a Voltaire del 25 de diciembre de 1737, Voltaire, *Oeuvres complètes*, t. 34, pp. 367 y ss.

14 Cf. Voltaire, artículo "Hombre", en *Diccionario filosófico*, *op. cit.*

15 Cuán alejada estaba la concepción de Newton de la mecánica celeste de la interpretación antirreligiosa de Voltaire se desprende ya del hecho de que Newton hubiese escrito una obra sobre las profecías de Daniel.

de vista moral, la revolución moderna de la física produjo un efecto similar al que podría experimentar un hombre que sueña que vive en la civilizada París y comprueba al despertarse que la gran ciudad es una pequeña y sombría isla en el Océano Pacífico. La Tierra se achicaba al mismo tiempo que se volvía el único lugar para la especie humana. La significación central de la especie humana pasó a ser una ilusión, y, como consecuencia, la historia cristiana de la creación perdió credibilidad. El hombre debió diseñar una teoría mucho más modesta de sí mismo y el siglo XVIII respondió a esa pregunta con la teoría de un progreso esforzado, pero continuo.

El ensayo clásico sobre este cambio radical de perspectiva es *Micromegas* (el pequeño-grande) de Voltaire, un relato filosófico del viaje de un habitante de las estrellas al planeta Saturno, donde, accidentalmente, recoge pequeñas y extrañas creaturas que se hacen llamar "hombres". Tienen lenguaje y son curiosamente inteligentes. También sostienen que poseen un "alma". Uno de ellos –un tomista– afirma todavía que la creación entera no ha sido hecha sino para el hombre. Al oír estas palabras, el viajero celestial soltó una risotada interminable.

En el relato filosófico *Cándido* Voltaire somete a su crítica satírica la doctrina cristiana de la providencia y la teodicea de Leibniz, representado por la figura del Sr. Pangloss, quien demuestra que, en este mundo, todo tiene un determinado fin y, en última instancia, el mejor de todos los fines:

> Obsérvese bien que las narices se hicieron para llevar anteojos; y así es como llevamos anteojos. Evidentemente, las piernas están destinadas a llevar calzas, y llevamos calzas. Las piedras se crearon para ser talladas y para hacer con ellas castillos; y así es como monseñor tiene un hermosísimo castillo [...]; y como los cerdos se hicieron para ser comidos, comemos carne de tocino todo el año.*

A la pregunta de si él cree en el pecado original, Pangloss responde que el pecado y la subsiguiente condenación entran, necesariamente,

* Voltaire, *Cándido o el optimismo*, en *Novelas y cuentos*, Barcelona, Planeta, 2000, p. 6. [N. del E.]

en el esquema del mejor de los mundos posibles. "'¿O sea que el señor no cree en la libertad?', dijo el familiar. 'Excúseme Su Excelencia –respondió Pangloss [y él podría hacer referencia a Agustín]–; la libertad puede coexistir con la necesidad absoluta: pues era necesario que fuéramos libres'".* Para otro que en sus viajes ha experimentado tantas cosas extraordinarias que ya nada le parece raro, el fin para el que el mundo fue creado es "hacernos rabiar".** Hacia el final de la aventura, en un baile de máscaras durante el Carnaval de Venecia, Cándido encuentra a seis extranjeros. Se trata de célebres reyes destronados, que cuentan su destino y atestiguan cuán inútil, carente de cualquier fin y miserable es la historia humana. Después de padecer algunas desgracias, Cándido y sus amigos filosóficos se establecen en una pequeña finca en las cercanías de Constantinopla, donde de vez en cuando prosiguen su discusión sobre la filosofía moral y la metafísica. Cierta vez buscan consejo en un famoso derviche, el mejor filósofo de Turquía:

> "Maestro, venimos a rogaros que nos digáis por qué existe un animal tan extraño como el hombre." "Y tú, ¿por qué te mezclas en eso? –preguntó el derviche–. ¿Acaso es asunto tuyo?" "Pero, reverendo padre –dijo Cándido–, hay muchísimo mal en la tierra." "¿Qué importa –respondió el derviche– que haya mal o que haya bien? Cuando Su Alteza envía un barco a Egipto, ¿se preocupa acaso por que los ratones que hay en el barco estén cómodos o no?"***

Pero finalmente Cándido descubre el fin natural de su existencia. Es la civilización o la cultura, en el sentido literal y más original de la palabra: simplemente, el hombre ha de cultivar su jardín, como Adán y Eva el Edén: "es el único medio de hacer soportable la vida".**** El pequeño grupo se hizo cargo de esta propuesta digna de alabanza y cada uno, hombre o mujer, utilizó sus dotes naturales en su casa

* *Ibid.*, p. 18. [N. del E.]
** *Ibid.*, p. 63. [N. del E.]
*** *Ibid.*, pp. 96-97. [N. del E.]
**** *Ibid.*, p. 98. [N. del E.]

y en su huerta de frutales. En la última conversación con Cándido insiste Pangloss en su teodicea:

> "[…] pues, en resumidas cuentas, si no hubieseis sido expulsado de un hermoso castillo con grandes puntapiés en el trasero, por causa del amor de la señorita Cunegunda, si no hubierais caído en manos de la Inquisición, si no hubieseis recorrido América a pie, si no hubierais dado una buena estocada al barón, si no hubierais perdido todos vuestros corderos del buen país de Eldorado, no comeríais aquí chilacayote y alfóncigos." "No está mal argumentado –respondió Cándido–, pero ahora tenemos que ir a cultivar nuestro huerto."*

En la base del relato de Voltaire, que quiere llevar *ad absurdum* la justificación de Dios en la historia de este mundo,[16] está la experiencia del gran terremoto de Lisboa de 1755. Esta catástrofe produjo en toda Europa una profunda impresión,[17] y dio pie a la revisión de la concepción racionalista de la providencia. En la actualidad estamos acostumbrados a destrucciones mucho más grandes y de mayores alcances, que no ocurren por la naturaleza, sino por nuestra voluntad. Nos preguntamos si la aniquilación voluntaria de algunos cientos de grandes ciudades también es un motivo similar para examinar la concepción tradicional de que Dios realiza en la historia sus planes con ayuda del hombre.[18]

* *Cándido o el optimismo*, *op. cit.*, pp. 98-99. [N. del E.]

16 Cf. Voltaire, artículo "Bien, todo está bien", en *Diccionario filosófico*, *op. cit.* El argumento de Cándido aparece de nuevo en los *Dialogues concerning natural religion* de Hume, parte x.

17 Véase Kant, *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens* [Historia y descripción de la naturaleza de los sucesos más llamativos del terremoto], 1756, motivado por el terremoto de Lisboa.

18 Cf. el ensayo de Kant "Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee" [Sobre los fracasos de todos los intentos filosóficos en materia de teodicea]. Lo que efectivamente demuestra este clásico rechazo es sólo la imposibilidad de fundamentar una teodicea por vía *filosófica*. Desde el punto de vista religioso, es posible que el problema de la teodicea sea insoluble, pero eso no significa que no tenga sentido (cf. T. Haecker, *Schöpfer und Schöpfung* [Creador y creación], Leipzig, 1934, cap. 1).

En el *Essai* contra Bossuet se trataba para Voltaire de una doble comprobación: primera, que la historia universal de Bossuet no es universal,[19] y segunda, que la providencia no aparece en el curso de la historia. Pone de relieve que la historia de Bossuet sólo trata de cuatro reinos de la Antigüedad y, sobre todo, en sus relaciones con el destino de los judíos –como si tal destino fuese el punto central de todo interés y sentido históricos–:

> Lo que más nos admira en los compiladores modernos es la sabiduría y la buena fe con que prueban que todo lo que antiguamente sucedió en los mayores imperios del mundo, sólo sucedió para enseñar a los habitantes de la Palestina. Si los reyes de Babilonia en sus conquistas caen al pasar sobre el pueblo hebreo, es únicamente para corregir de sus pecados a ese pueblo. Si el rey, de nombre Ciro, se apodera de Babilonia no es más que para dar a algunos judíos permiso para regresar a su patria. Si Alejandro vence a Darío, lo vence para que se establezcan ropavejeros judíos en Alejandría. Cuando los romanos agregan la Siria a sus vastos dominios y engloban en ella el pequeño país de la Judea, lo hacen también para enseñar a los judíos; los árabes y los turcos sólo aparecen para corregir a ese pueblo mimado, que, debemos confesar, tuvo excelente educación; ningún pueblo presenta tantos preceptores como él; véase, pues, cómo la historia es útil.[20]

"Nosotros –dice Voltaire– hablaremos de los judíos como habríamos hablado de los escitas o de los griegos."

Aun cuando este aplanamiento de la historia de la salvación al nivel de la historia profana del mundo parezca convincente, de ello no resulta una completa universalidad. Pues la historia no es universal porque en vez de cuatro civilizaciones, como en Bossuet, preste atención a ocho o a veinte; sólo se vuelve más general. Un vistazo al índice del *Essai* de Voltaire muestra que su historia uni-

19 Véase *Ensayo sobre las costumbres…*, *op. cit.*, Prólogo, pp. 171 y ss., y *Remarques pour servir de supplément*, en *Oeuvres*, t. XXIX, pp. 543 y ss.; cf. artículo "Historia", en *Diccionario filosófico*, *op. cit.*

20 Artículo "Historia", en *Diccionario filosófico*, *op. cit.*, p. 344.

versal reposa sobre una exposición más extensa, pero eso no habla de una orientación unitaria respecto de un sentido central. Lo único que mantiene unidas sus observaciones es la secuencia cronológica de los acontecimientos y el progreso como principio hipotético. La historia universal, que se dirige a un único fin y, al menos potencialmente, compendia con sentido el entero proceso de los acontecimientos, no proviene de Voltaire, sino del monoteísmo judío y de la escatología cristiana. Es el Dios único de la Biblia el que orienta y centra universalmente la historia. Una vez que esta creencia se ha implantado y ha dominado durante largos siglos, difícilmente el hombre pueda ceder ante una concepción cíclica y sin fin del curso de la historia, aun cuando haya renunciado a las ideas de creación, providencia, juicio final y redención. Él intentará reemplazar la providencia, pero dentro del horizonte heredado, secularizando la esperanza cristiana de la salvación hasta convertirla en la espera indefinida de un mundo mejor. La creencia en la providencia divina pasa a ser creencia en la capacidad del hombre para prevenir y procurar su propia felicidad en la tierra.

Voltaire era demasiado inteligente como para extremar la importancia de la idea de progreso. Creía más bien en un progreso moderado, interrumpido pues por períodos de retroceso y sometido al azar, tanto tiempo como la razón no alcanzase su plena soberanía. Por su concepción más sobria se distingue de Condorcet y de sus entusiastas expectativas; pero también se separa de la esperanza cristiana en una última plenitud. A pesar de ello, no es casual que la creencia en el progreso no haya aparecido en la Antigüedad, para la que eran dominantes la reverencia del pasado mítico y del pensamiento de un tiempo que gira eternamente.[21] Dentro de un orden cíclico del universo, donde cada progreso es, a la vez, un retroceso, no hay espacio para un progreso sin retorno. Sólo el futurismo judeocristiano pudo abrir el futuro como el horizonte de todas las aspiraciones y de todo el pensamiento modernos. Incluso el incrédulo moderno vive, como Christian en *The Pilgrim's progress*, de la espe-

21 Véase el instructivo artículo de H. Weiss, "The Greek conceptions of time and being in the light of Hiedegger's philosophy", en *Philosophie and Phenomenological Research*, diciembre de 1941.

ranza y la espera, y también aquellos que, como Sorel, ponen al descubierto la idea del progreso como una "ilusión burguesa" opinan ser más progresistas que sus adversarios. Uno y otro creen en un mundo futuro mejor. La idea del progreso corre paralela a la anticipación del futuro y el supuesto de que éste traerá algo "nuevo". En el caso de que un astrónomo pudiera persuadirnos de que nuestro planeta será en el año 2000 inhabitable, nuestra idea de progreso perdería todo sentido. Pues, ¿por qué deberíamos ocuparnos de producir mejores automóviles, mejores viviendas y mejores alimentos y de tomar medidas para una mejor salud, si el tiempo del posible progreso pronto se agotará y las mejoras terminarán en un amargo fracaso? Pero, supuesto que la idea del progreso se origina en la esperanza cristiana, es válida la pregunta: ¿cómo pudo el cristianismo generar consecuencias anticristianas? ¿Es el cristianismo ya en sí mismo progresista y, por eso, está en condiciones de generar la fe secular en el progreso como su hijo ilegítimo, o es progresista en un sentido totalmente diferente al del mundo poscristiano?

La pregunta sobre si el cristianismo es o no "progresista" sólo puede ser respondida si distinguimos entre la moderna *religión del progreso*, el *progreso de la religión* y el *progreso religioso.*[22] Comencemos por el último: es indudable que los Evangelios viven de la confianza en el progreso personal y colectivo hacia el juicio final y la redención, pero no de la creencia en un mundo terreno mejor, aun cuando bajo Augusto y sus sucesores el progreso secular debe haber sido impresionante. Los Evangelios no anuncian, en absoluto, futuras mejoras de las condiciones terrenas, sino la repentina llegada del reino de Dios, en contraste con el reino de este mundo. La preparación interior, por la penitencia y el arrepentimiento, para el juicio final y la redención es la única verdadera "educación religiosa", cuyo progreso ha de ser medido en la seriedad y la conciencia del fin de esta conversión espiritual. No es posible alcanzar la redención por un paulatino desarrollo de nuestras dotes naturales, sino que es preciso prepararla por una conversión decidida. La admonición

22 Un ejemplo típico de confusión entre progreso religioso y religión del progreso es el capítulo de E. F. Scott sobre el "progreso" en su libro *Man and society in the New Testament*, Nueva York, 1946.

de Pablo de no mirar hacia atrás, sino de "empujar hacia adelante" nada tiene que ver con modernos activismos y futurismos; de lo que se trata para él es de una transformación y una consumación que acontecerán en un todavía lejano, pero inminente futuro. A diferencia de la moderna religión del progreso, el cristianismo no ha abierto el horizonte de un futuro *in*definido, sino que ha anticipado el futuro *definitivo* y, así, profundizado y acentuado la seriedad del decisivo "instante". La espera creyente de una gloria futura y del juicio final no supone que la historia –sea por la ley natural de la evolución o como consecuencia de inclaudicables afanes humanos– continúe indefinidamente, sino que con Cristo ya ha alcanzado su fin. El progreso cristiano desde el viejo Adán hasta la nueva creatura, es ciertamente progreso, pero es enteramente independiente de los cambios históricos de las relaciones sociales, económicas, culturales y políticas. *The Pilgrim's progress* es, esencialmente, el mismo para Pablo, Francisco o Bunyan. Precisamente por ello el cristianismo no ha hecho progreso alguno. El progreso religioso de un cristiano consiste en el seguimiento de Cristo y Cristo no persiguió reformas seculares. Su perfección divina no puede ser superada por sucesores humanos.[23]

El *progreso de la religión* es diferente del progreso en la fe. No hay religión histórica que no participe necesariamente del proceso histórico, proceso que es tanto progresista como retrógrado, según el respectivo criterio con que se lo mide. Sería muy ingenuo representarse la historia de la religión cristiana como un movimiento de

23 Véase V. Solovieff, *Die Rechtfertigung des Guten* [La justificación del bien], *Ausgew. Werke*, trad. por H. Köhler, Jena, 1916, t. II, pp. 211 y ss. Aquí se demuestra el déficit de progreso espiritual precisamente desde la plenitud alcanzada en Cristo. Nadie puede dudar, argumenta Solovieff, de que el progreso que hubo en el corto período de tiempo que va desde la sabiduría natural de Sócrates hasta Cristo fue sorprendente. Por el contrario, ¿quién se animaría a confirmar un parecido progreso espiritual en el período mucho más largo desde Cristo, y por ejemplo comparar a Spinoza y Kant o Lutero y Fox con Cristo? El hecho, sin embargo, de que la historia no haya producido aún personalidades todavía más perfectas demuestra que la plenitud de Cristo no puede ser comprendida como el producto natural de la evolución histórica. Sólo la revelación de un hombre-dios, sólo una absoluta –no relativa– plenitud puede explicar por qué –desde Cristo– hay un progreso en todos los campos de la vida, excepto en el más fundamental de la fuerza espiritual de las personas (*ibid.*, p. 213).

avance permanente desde el cristianismo "primitivo" hasta la Reforma, pasando por la Iglesia del Medioevo, para encontrar su realización en las últimas formas del protestantismo liberal y la nueva ortodoxia. Los cambios de una religión mundial histórica coincidirán más o menos con los cambios de las relaciones generales del mundo; pero todas las reformas religiosas persiguen restablecer el mensaje primitivo u originario bajo las nuevas condiciones de la cultura. Y esto es posible porque el progreso religioso en la fe es independiente del progreso y la decadencia generales de una religión.

También la moderna religión del progreso es distinta. Cree en el progresivo perfeccionamiento del hombre, porque no cree en la revelación única de una absoluta perfección. Los criterios de la fe secular en el progreso pueden ser tan plurales y distintos como lo son los fines terrenos del hombre; pero en todos los aspectos ellos son seculares. La cruz de la moderna religión del progreso no consiste, como se ha dicho, en que ha perdido el "centro" espiritual de sus "aplicaciones" mundanas, sino en que utiliza una idea del progreso que, en sus supuestos y consecuencias, es antirreligiosa y anticristiana. La debilidad del cristianismo moderno –tan moderno como poco cristiano– radica en que ha asumido el lenguaje, los métodos y los resultados de nuestras conquistas seculares, en la ilusión de que los inventos modernos son únicamente medios neutrales que, por fines morales y aun religiosos, podrían ser cristianizados. En realidad, son el resultado de una extrema mundanidad y una extrema confianza en sí mismo. Sin embargo, la irreligión del progreso sigue siendo una suerte de religión, derivada de la fe cristiana en un fin futuro. En lugar de un *éschaton* definido y supramundano pone otro indefinido e intramundano.

VI
Vico

La gran crisis en la historia de la conciencia histórica, que tuvo lugar en la época que media entre Voltaire y Bossuet, encontró su expresión más significativa en la *Ciencia nueva*, del italiano Giambattista Vico (1668-1744), quien en su vida privada fue tan pobre y humilde como rico y orgulloso en tanto que autor. Su obra es un sistema armado con fragmentos, un grandioso proyecto para una historia universal de los orígenes, en la que cada parte comienza nuevamente con los principios del todo. La obra, pues, contiene repeticiones y oscuridades, pero de esa índole que sólo se da en la apasionada búsqueda de un investigador genial.

La primera edición de la *Ciencia nueva* apareció en 1725, su versión completa en 1730 y una nueva, totalmente revisada, en 1744,[1]

1 Giambattista Vico, *Principios de ciencia nueva. En torno a la naturaleza de las naciones, en esta tercera edición corregida, aclarada y notablemente ampliada por el mismo autor (1744)*, Barcelona, Ediciones Folio, 2000, trad. por J. M. Bermudo y Assumpta Camps (de aquí en adelante, *CN*), según la última edición, *La Scienza nuova seconda*, ed. por F. Nicolini, Bari, 1931, 3ª ed., 1942; la abreviatura *SN* I designa la 1ª ed., no traducida al español. La mejor exposición completa de las ideas de Vico es de B. Croce, *Die Philosophie Giambattista Vicos*, 2ª ed., Tubinga, 1927. Otros dos valiosos trabajos son el de R. Peters, *Der Aufbau der Weltgeschichte bei Vico* [La construcción de la historia universal en Vico], Berlín, 1929, y "Agustin und Vico", en la serie *Geist und Gesselschaft*, t. III: *Vom Denken über Geschichte* [El pensamiento de la historia], Breslau, 1928. Monografías inglesas sobre Vico son las escritas por R. Flint, *Vico*, Londres, 1884, y H. P. Adams, *The life and writings of Giambattista Vico*, Londres, 1935. Sobre otra literatura, véase el libro de Croce, Anexo III. Está en preparación un comentario ampliado y mejorado de F. Nicolini [publicado en 1978 en Roma: F. Nicolini, *Commento storico alla seconda Scienza Nuova*, 2 vols. (N. del E.)].

cuatro años antes que *El espíritu de las leyes* de Montesquieu, diez años antes que el *Ensayo* de Voltaire, cien años antes que *Filosofía de la mitología y la revelación* de Schelling, y casi doscientos años antes de que ella misma fuera redescubierta y reconocida como el primer paso para una filosofía de la historia. Es el fruto de una búsqueda durante toda la vida en las profundidades de la historia de la humanidad. No sólo se anticipa a ideas fundamentales de Herder y Hegel, Dilthey y Spengler, sino también a descubrimientos particulares de Niebuhr y Mommsen en el campo de la historia romana, la teoría de Wolf sobre Homero, la interpretación de la mitología por Bachofen, la reconstrucción por Grimm de la vida antigua a través de la etimología, la concepción histórica del derecho de Savigny, la *Ciudad antigua* de Fustel de Coulanges y la teoría de la lucha de clases de Marx y de Sorel.[2]

Durante su vida, Vico fue casi desconocido. Estaba demasiado adelantado a su tiempo como para ejercer un influjo inmediato. El inteligente juicio de un censor rezaba: la *Ciencia nueva* es una obra que "pinta una –en extremo– desafortunada crisis en la historia de Europa".[3] Como fiel católico, Vico era apenas consciente del carácter revolucionario de su obra, y su afirmación de que no se puede poseer ni ciencia ni sabiduría sin piedad no fue seguramente –como a algunos intérpretes les gusta pensar– una concesión a la Iglesia, sino una convicción sinceramente formulada. Cuando vio la luz por primera vez en Nápoles, su obra fue lo contrario de un *bestseller*. En carta a un amigo escribía:

> Me parece verdaderamente que he sembrado mi obra en esta ciudad como en el desierto; eludo todos los lugares públicos, para no encontrarme con las personas a las que se la he enviado; pero si el encuentro es inevitable, saludo sin detenerme; en esa oportunidad nadie me da ni la más mínima señal de que la ha recibido. Por eso digo que he editado mi libro en el desierto.

2 Marx, que conocía la *Ciencia nueva*, reconoció en ella el germen del *Homero* de Wolf, de la historia romana de Niebuhr y de la fundación de la filología comparativa. Véase, sobre Marx y Vico, M. Lifshitz, *Philosophy and Phenomenological Research*, marzo de 1948.

3 Véase Croce, *op. cit.*, pp. 272 y s.

Y, sin embargo, Vico sabía que había llevado a cabo algo novedoso y duradero: la primera construcción empírica de la historia humana –de la religión, de la sociedad, de las formas de dominación, de las instituciones jurídicas y de los lenguajes– y todo ello desde el principio filosófico de una ley eterna de desarrollo providencial, no pensada ni desde una perspectiva progresista-histórica ni cíclico-cosmológica.

PRINCIPIO Y MÉTODO DE LA *CIENCIA NUEVA*

Hacia el final de su libro (*CN*, § 1096), Vico dice que no ha podido abstenerse de darle a su obra el "pretencioso título" de *Ciencia nueva*, "ya que hubiera sido defraudarla demasiado injustamente en su derecho y razón, porque sostenía un tema universal como es lo referente a la 'común naturaleza de las naciones'" –así reza el subtítulo de sus *Principios de ciencia nueva*–. ¿Cuáles son estos principios y en qué consiste su método?

En la explicación de los "aspectos principales" (*CN*, §§ 385-399), Vico da las siguientes definiciones: la *Ciencia nueva* es: 1) "una teología civil razonada de la providencia", esto es, la acreditación racional de la providencia en la historia social, incluidos tanto asuntos civiles como contratos matrimoniales, sepultura, legislación, formas de gobierno, lucha de clases, etc.; 2) "una filosofía de la autoridad" (*auctoritas*), especialmente del origen de la propiedad, porque los fundadores originarios (*auctores*) de la sociedad humana también fueron los fundadores de la propiedad, de las leyes y de las tradiciones; 3) "una historia de las ideas humanas", sobre todo de las más antiguas representaciones religiosas del Cielo; 4) "una crítica filosófica" de las primitivas tradiciones religiosas, en particular de las teogonías; 5) "una historia ideal eterna, sobre la que transcurren en el tiempo las historias de todas las naciones", es decir, que explicite el esquema típico, que se reproduce sin cesar, del proceso de las civilizaciones; 6) "un sistema del derecho natural de las gentes", cuya "naturalidad" radica en las primitivas necesidades y en la búsqueda de lo que es útil para la existencia; 7) una ciencia de los

más antiguos y oscuros comienzos o "principios" de la historia universal profana del mundo pagano, interpretando la verdad oculta de las historias míticas. En síntesis, la *Ciencia nueva* es, en todos sus aspectos, una teología racionalmente fundada del *mondo civile*, del mundo histórico. Ella acentúa en todas partes el espíritu primitivo, heroico y poético-religioso, que también es la base creadora de la humanidad racionalizada de épocas más tardías.

A un lector del siglo XX familiarizado con la filosofía hegeliana del espíritu objetivo, así como con los ensayos más recientes de fundamentación de la "historia del espíritu" y de la "filosofía de la cultura", el descubrimiento de Vico del *mondo civile*, en tanto objeto de una ciencia especial, como también muchos de sus otros descubrimientos, podrá parecerle bastante trivial. Pero no ocurrió lo mismo a comienzos del siglo XVIII, cuando la única ciencia auténtica era la ciencia experimental de la naturaleza, física y matemática. Para juzgar el esfuerzo que implicaba la elevación de la historia, en especial de la historia religiosa y social, al rango de ciencia, es suficiente recordar que, cien años después de Vico, Comte aún intentaba fundamentar la filosofía de la historia –como "física social"– según el modelo de la ciencia natural y de la matemática. Lo "nuevo" en la ciencia de Vico debe ser juzgado según la ciencia de los cartesianos, dominante entonces, cuya "novedad" revolucionaria databa de hacía apenas cien años, cuando Vico se animó a desafiar y dar vuelta los *Principios* y el *Discurso del método* de Descartes.[4]

En la primera parte del *Discurso del método* y, una vez más, en la primera de las *Meditaciones metafísicas*, Descartes cuenta la historia de su decisión radical de dudar de todo aquello que no es totalmente cierto, para arribar –a través de la duda metódica– a una certeza absoluta y, a través de ella, a la verdad científica. El sentido común, la ciencia del derecho, la medicina, la retórica, la filología, la historia y las historias de los antiguos escritores y moralistas son tan incapaces de descubrir una verdad semejante, absolutamente cierta, como lo son la teología de la revelación y las opiniones filosóficas tradicionales. Lo común a todos estos conocimientos es que se basan en la autoridad acreditada sólo por la tradición, en el "ejem-

4 Véase A. Koyré, *Entretiens sur Descartes,* Nueva York, 1944.

plo" y en la "costumbre", y no sobre un saber seguro. Es así que Descartes se decidió a dar por tierra con toda la pomposa "superestructura" de las pretendidas ciencias a fin de comenzar nuevamente sobre un fundamento sólido. Por cierto, estaba claro para él que semejante nuevo comienzo no era realizable en el campo de los "asuntos públicos", por ejemplo en el de la reforma de un Estado o de una religión dominante, donde el hombre se ha de apoyar en la autoridad, la costumbre, el ejemplo y la tradición, porque en este terreno –de lo práctico– no se trata, en absoluto, de una verdad teóricamente cierta, sino sólo de verosimilitud. Para Descartes, las ciencias históricas no son en absoluto ciencias. El historiador que dice conocer la historia romana antigua conoce de ella menos que un cocinero que vivía en Roma, y comprender latín no significa más que aquello que sabían las criadas de Cicerón. Así, todo saber que se apoya en la experiencia sensible y que es transmitido históricamente debe ser tirado por la borda, pues en las tradiciones y en los sentidos, que nos engañan tan a menudo, no existe ninguna certeza absoluta. La única certeza, minúscula, pero incomparablemente importante, que encontró Descartes siguiendo el camino de la exclusión de todo aquello de lo que dudaba, es la certeza formal del *cogito ergo sum*, gracias a sus ideas innatas. A partir de aquí el mundo físico puede ser científicamente reconstruido, con la ayuda de las ideas matemáticas, el verdadero lenguaje de la naturaleza. Según el modelo y con los criterios de la ciencia matemática, Descartes se esforzó por reformar la filosofía.

Vico, que llegó a la filosofía desde la ciencia del derecho y desde la historia, puso en cuestión precisamente el paradigma crítico de la verdad cartesiana, sobre la base del principio de que todo saber verdadero es un saber de causas, es decir, que sólo sabemos verdaderamente y de manera fundada aquello que nosotros mismos hemos hecho o causado. Lo verdadero o *verum* se mide en lo hecho, en lo *factum*.[5] Pero, ¿es que el hombre ha producido el mundo natural del cosmos físico? ¿O sólo Dios puede tener un perfecto saber sobre él, porque lo ha creado? Si nosotros mismos somos creaturas y no hemos

5 Para una exhaustiva investigación de la teoría del saber de Vico, cf. Croce, *op. cit.*, caps. I y II y Anexo I, y F. Amerio, *Introduzione allo studio di Vico*, Turín, 1947.

creado la naturaleza, ésta nos resultará siempre necesariamente opaca. La única certeza cartesiana es la de la conciencia formal, pero no la del saber real; es la de un mero *cogitare* en vez del verdadero *intelligere* o de la visión penetrante en la cosa que se estudia. Para el hombre, un saber perfecto, demostrable, sólo es posible dentro del reino de las ficciones matemáticas, donde –como Dios– construimos libremente nuestros objetos. Sin embargo, números y figuras son abstracciones, que no pueden proporcionar fundamento alguno para el conocimiento concreto de la naturaleza. Pero, ¿qué pasa con la "naturaleza común de las naciones", que es el objeto principal de la ciencia de Vico? ¿Es tan opaca como el mundo físico o está abierta a nuestra comprensión?

Para responder esta pregunta, Vico adopta el método de la duda cartesiana, pero lo invierte, utilizando la afirmación de que en el "inmenso océano de la duda" hay un "único y minúsculo pedazo de tierra", sobre el que podemos hacer pie firme (*SN* I, § 40).

El único punto arquimédico cierto para el conocimiento de la verdad, desde el que la *Ciencia nueva* puede y debe partir, consiste en la convertibilidad entre *verum* y *factum*. De la historia, de sus más oscuros comienzos, podemos saber algo cierto y verdadero, porque

> [...] en tal densa noche de tinieblas en que se encuentra encubierta la primera y para nosotros lejanísima antigüedad, aparece esta luz eterna, que no se desvanece, de la siguiente verdad, que de ningún modo puede ponerse en duda: *que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres*, por lo que se puede y se debe encontrar sus principios dentro de las modificaciones de nuestra mente humana (*CN*, § 331, cursivas de K. L.).[6]

Los principios no nos son dados inmediatamente, pero pueden hallarse por medio de una interpretación constructiva. Vico confiesa que le ha costado veinticinco años de incansable reflexión poder

6 Cf. la interpretación estilística de este fragmento por E. Auerbach en "Sprachliche Beiträge zur Erklärung der Scienza von G. Vico" [Contribuciones lingüísticas para explicar la ciencia de G. Vico], en *Archivum Romanicum*, XXI, 1937, pp. 173 y ss.

romper con los prejuicios del moderno intelectualismo y traer nuevamente a la vida la constitución espiritual –todavía intocada por la civilización moderna– de la humanidad homérica y prehomérica, en sus leyes, usos, lenguajes y religiones. Quien piensa sobre la posibilidad de investigar la historia antigua a través de los cambios de nuestro propio espíritu debe quedar asombrado de que los filósofos se hayan empeñado con tanto ahínco en aplicar sus fuerzas para conquistar la ciencia del mundo natural, el que, porque Dios lo ha creado, sólo por Él puede ser conocido, mientras que han descuidado el mundo de las naciones, aun cuando podemos conocerlo porque somos nosotros quienes lo hemos producido (*ibid.*). La *Ciencia nueva* es una filosofía y, a la vez, una historia de la humanidad, y ella es posible porque en sí misma la naturaleza de los hombres y de los pueblos es humana e histórica; no está dada ya, de una vez y para siempre, en virtud de algún ser físico, sino que la "*natura*" del hombre es lo que es "*nascendo*" (*CN*, §§ 346 y 147-148)[7] por la ley histórica de su evolución, tanto natural como providencial:

> Esta ciencia describe al mismo tiempo una *historia ideal y eterna* conforme a la cual transcurren en el tiempo las historias de todas las naciones en sus nacimientos, progresos, equilibrios, decadencias y finales. Así nos anticipamos a afirmar que quien conoce esta ciencia se relata a sí mismo esta historia ideal y eterna, porque –al haber sido este mundo de naciones hecho por los hombres (lo que constituye el primer principio no cuestionado que se ha afirmado anteriormente), y debiéndose por lo tanto encontrar el modo dentro de las modificaciones de nuestra misma mente humana– mediante la prueba "debió, debe, deberá" él mismo se la hace ya que, cuando se da el caso de que quien hace las cosas es el mismo que las cuenta, no puede ser más cierta la historia. Así, esta ciencia procede del mismo modo que la geometría, la cual, mientras construye o medita sobre sus elementos, ella misma produce el mundo de las dimensiones; pero con tanta más reali-

7 Cf. el análisis de E. Auerbach sobre el concepto de naturaleza de Vico, *op. cit.*, pp. 177 y ss.

> dad cuanto es mayor la realidad de las leyes referentes a las acciones de los hombres que la que tienen los puntos, las líneas, las superficies y las figuras. Y esto mismo constituye el argumento de que tales pruebas son una especie divina y que deben, lector, proporcionarte un divino placer, puesto que en Dios el conocer y el hacer son una misma cosa (*CN*, § 349, cursivas de K. L.).

En su comprensión de la historia Vico se liberó del punto de partida de Descartes estableciendo la equivalencia entre lo verdadero y lo creado, para arribar así a la verdad filosófica de todas aquellas certidumbres "filológicas" que se asientan en el mundo humano de los lenguajes, los usos, las leyes y las instituciones. En el fondo, Vico no repite el ideal cartesiano de la certeza geométrica en el plano del saber histórico, ni renuncia a la verdad científica en favor de lo meramente verosímil. Su objetivo central es, más bien, la superación de la distinción cartesiana entre verdad teórica y verosimilitud sensible y práctica, por medio de una dialéctica de lo verdadero y lo cierto que se adelanta a la "verdad de la certeza sensible" de Hegel. Vico eleva la "filología" –esto es, la información histórica externa–, que con tanto desprecio fue tratada por Descartes, al rango de una ciencia filosófica (*CN*, §§ 138 y ss, y §§ 359 y ss.; *SN* 1, § 23).[8] Introduce el primado de la "filosofía del espíritu", como la hemos llamado desde Hegel, en virtud de la crítica del primado de la ciencia moderna de la naturaleza.

La naturaleza física es sólo una mitad de la realidad y, por cierto, la menos importante. De aquí la notable posición del globo en la representación alegórica, con cuya explicación Vico nos introduce en los pensamientos básicos de su obra. La imagen muestra en el ángulo izquierdo superior el ojo de Dios (la providencia), en el lado derecho una mujer (la metafísica) que contempla a Dios, de pie sobre el globo celestial (el mundo físico), que a su vez es sostenido sólo de un lado por un altar (símbolo de los más antiguos sacrificios religiosos). En el lado izquierdo se encuentra una estatua de Homero (el poeta teológico), como emblema de la sabiduría ancestral de

8 Véase también E. Auerbach, "Vico und die Idee der Philologie", en *Homenage a Antoni Rubio I Lluch*, Barcelona, 1936.

los paganos. Un rayo de la providencia divina conecta el ojo de Dios con el corazón de la metafísica y otro lleva de aquí a Homero. El rayo divino de la providencia está unido pues con Homero por medio de la metafísica, esto es, con el mundo histórico de los paganos, pasando de largo por el mundo de la naturaleza. En la interpretación de Vico se pone de relieve que la metafísica contempla a Dios "por encima del orden de las cosas naturales", a través de las cuales hasta ahora los filósofos habían visto a Dios. La verdadera filosofía ve en Dios el mundo del espíritu humano, para mostrar su providencia en el mundo del hombre, que es un mundo civil de las naciones. El globo es sostenido por un solo lado del altar,

> porque hasta ahora los filósofos, que han contemplado la divina providencia únicamente a través del orden natural, han demostrado sólo una parte de la misma [...]; en cambio, no la contemplaron todavía bajo el aspecto más propio de los hombres, cuya naturaleza tiene esta propiedad fundamental: la de ser sociables (*CN*, § 2).

El lugar destacado que exhibe la providencia en la alegoría y en la obra total de Vico muestra que el principio *verum = factum* sería malinterpretado si se pretendiera entenderlo como si Vico hubiera querido decir que el mundo histórico del hombre es producto exclusivo de su espontánea fuerza creadora.[9] Tanto en la primera como en la segunda edición de la *Ciencia nueva*, Vico se apresura –tan pronto ha asentado su principio– a declarar que el redescubrimiento de los orígenes históricos por nuestro espíritu y la capacidad de éste de entrar en comunicación con su propio pasado fundamentan una filosofía del espíritu humano "que nos conduce a Dios en tanto providencia eterna".

La última sección del primer libro de la *Ciencia nueva* trata, expresamente, de la providencia como la plenitud de todos los principios de la *Ciencia nueva*. Significativamente, la providencia es introducida en calidad de "método" de la *Ciencia nueva*, como el camino obligado por el que la historia gana su orientación y su orden. Según

9 Véase Croce, *op. cit.*, pp. 97 y ss.

Vico, no hay mundo histórico cimentado en el ateísmo (*SN* 1, § 8; *CN*, § 1097). Todas las civilizaciones, las leyes y las instituciones, en especial las más primitivas del matrimonio, la sepultura (*CN*, § 12)[10] y la agricultura se apoyan sobre sacrificios y ritos, esto es, sobre alguna forma de religión, sea ésta verdadera o falsa, cristiana o pagana:

> Dado que todas las naciones comenzaron con un culto a alguna divinidad, en el Estado de las familias los padres debieron ser los sabios en la adivinación de los auspicios, los sacerdotes que hacían sacrificios para procurarlos, o sea, para interpretarlos, y los reyes que proporcionaban las leyes divinas a sus familias (*CN*, § 250).

Aun los hombres más salvajes no viven sin sentido ni instituciones religiosas, y la superstición aventaja siempre, moralmente y por su fuerza cultural, a la estéril incredulidad. Tampoco la filosofía puede sustituir a la religión, y cuando Polibio dice que si hay filósofos en la comunidad no es necesaria la religión, esto es un error, pues no puede haber filosofía sin una sociedad previa, la que, por su parte, no puede surgir sin religión (*CN*, §§ 334 y 1097). Cuanto más dominado por el poder de la naturaleza se sintió el hombre primitivo, tanto más vehementemente buscó un poder superior que pudiese salvarlo (*CN*, §§ 339, 375 y 385). Sólo Dios, cuyo poder es experimentado primeramente en el miedo (*CN*, §§ 340 y 377), que empuja al hombre a buscar protección mediante víctimas propiciatorias, es superior al hombre y a la naturaleza. El atributo esencial de todos los dioses es, sin embargo, la fuerza de la providencia. La etimología de Vico deriva "*divinitas*" de "*divinatio*", el arte de la predicción de lo que el poder divino tiene previsto para el hombre. La consulta al oráculo y otras formas de dar a conocer la voluntad divina, en relación con los emprendimientos sociales y políticos del hombre, es una de las características más antiguas y significativas de todas las religiones primitivas. Entregado a sí mismo, el hombre está a

10 Para Vico, el matrimonio sacro y la sepultura son las instituciones más humanizantes. Según la etimología de Vico, *humanitas* viene de *humando* (enterrar).

merced de la tiranía del egoísmo; lo consume el afán de utilidad, por lo que es difícil que pueda prosperar una vida social e histórica; en definitiva, el hombre se destruye a sí mismo. Sólo por la providencia divina puede el hombre ser contenido dentro de los órdenes de la familia, de la tribu, del Estado y de la humanidad en general. A partir de las pasiones de los hombres –cada una de las cuales busca su propia satisfacción–, de la ferocidad, la codicia y la ambición, la providencia, como legislación divina, crea las virtudes del soldado, del comerciante y de los gobernantes y el derecho natural de las naciones. La providencia transforma los vicios naturales de los hombres, que barrerían de la superficie de la tierra a la humanidad entera, en una felicidad civil, pues "[l]as cosas fuera de su estado natural ni se extienden ni duran" (*CN*, § 134). El llamado derecho "natural" es, desde el comienzo, derecho civil, esto es, fundado en la *civitas*, la que a su vez se funda en una teología civil.

A pesar de su origen sobrenatural, la providencia, tal como Vico la entiende, actúa de un modo tan "natural" y "simple" (*CN*, § 630) que es casi idéntica a las leyes civiles de la evolución histórica. Actúa exclusivamente por causas mediatas en la "economía de las cosas civiles", así como también, aunque de manera menos transparente, en el mundo físico. La providencia desarrolla sus órdenes a través del camino fácil de las costumbres naturales de los hombres (*CN*, § 342):

> De donde dicha ciencia debe ser una demostración, por decirlo así, del *hecho histórico* de la *providencia* pues debe ser una historia de las órdenes que ella, sin ningún aviso o consejo humano, y con frecuencia contra los propósitos de los hombres, ha dado a esta gran ciudad del género humano [...] (*ibid.*).

Una vez instituidas estas órdenes por la providencia divina, "las cosas de las naciones debieron, deben y deberán ocurrir" tal como son explicadas por la *Ciencia nueva* de manera racional (*CN*, § 348).

En vista de estas afirmaciones, los críticos de la concepción de la providencia de Vico están, de hecho, justificados cuando afirman que en Vico la providencia se ha hecho tan natural, mundana e

histórica como si ella no existiese en absoluto.[11] En la "demostración" viquiana de la providencia nada queda de ese poder sobrenatural y maravilloso que caracteriza la fe en la providencia desde Agustín hasta Bossuet. En Vico es reducida a un esquema, cuyo contenido esencial no es sino el orden universal y permanente del proceso histórico. El Dios de Vico es tan omnipotente que puede abstenerse de intervenciones particulares. En el curso natural de la historia actúa exclusivamente porque le son naturales: circunstancias y oportunidades, necesidades primitivas y utilidades. Para quien puede leer este lenguaje natural de la providencia histórica en la historia social del hombre, la historia –desde la primera a la última página– es el libro abierto de un plan digno de admiración.

Edificada sobre el principio de la teología civil, la *ciencia nueva* está en condiciones de describir la "historia ideal y eterna", que atraviesa en el nivel temporal la historia de cada pueblo. Cuando el hombre contempla este modelo típico de la historia, en la abigarrada pluralidad de sus espacios y sus tiempos, experimenta un "placer divino" y la satisfacción de la necesidad querida y prevista por Dios. Pues sin tal gobierno divino, la voluntad egoísta del hombre es demasiado débil, demasiado corrompida, para convertir la anarquía en orden y el vicio en bendición.

La puesta en relieve de la providencia por Vico se conecta con una polémica contra el destino y el azar de estoicos y epicúreos (*CN*, §§ 5, 130, 338, 342, 345 y 1109), tanto de los antiguos (Zenón y Epicuro), como de los modernos (Spinoza, Hobbes y Maquiavelo). Estoicos y epicúreos niegan la providencia porque ellos –como pensadores solitarios, "monásticos"– no eran conscientes de la economía providencial de las cosas civiles. La diferencia entre la creencia en la providencia y la creencia en el destino o azar consiste en que, para alcanzar sus fines universales, la providencia divina se sirve de la voluntad libre, aun cuando corrupta, del hombre. La doctrina del destino ciego pasa por alto la dialéctica de la necesidad providencial y de la libertad de la voluntad, mientras que la doctrina epicúrea del azar rebaja la libertad a mero capricho. Los principios de la providencia y de la libertad son –ambos– verdaderos e importan-

11 Véase Peters, *op. cit.*, cap. VII.

tes (*SN* 1, § 9, *CN*, §§ 136 y 310). No obstante, llama la atención que en la exposición de Vico no tengan el mismo peso. El mero hecho de que considere a la providencia como demostrable supone que ésta gobierna con absoluta necesidad lo que parece ser producto del libre arbitrio y del azar.[12]

LA DIALÉCTICA DE LA HISTORIA

Por importante que sea la teoría del conocimiento de Vico en la fundamentación de la *Ciencia nueva*, ella no debe ser considerada de manera aislada. El principio de la convertibilidad de *verum* y *factum* llevaría, en su consecuencia lógica, a la conclusión, absolutamente contraria a la idea de Vico, de que el hombre es el Dios de la historia que por su libre actividad crea su mundo y que, por lo tanto, sabe lo que ha hecho, lo que hace y lo que hará. Croce, para quien la historia es una "historia de la libertad", no de la providencia, interpreta a Vico en este sentido, viéndose así forzado a separar, tanto como sea posible, el concepto de providencia viquiano de sus presuntas "tendencias reales". Según la interpretación crociana de la historia, el conocimiento humano de los asuntos humanos es, de hecho, idéntico al conocimiento perfecto, es decir, divino. Pues el hombre crea el mundo histórico por sus actos libres y, cuando los conoce, crea nuevamente su propia creación, conociéndola así plenamente. "Aquí hay un mundo real y, en él, el hombre es en verdad como Dios."[13] Croce comprende la concordancia de *verum* y *factum* no sobre la base de la creencia de Vico en la providencia, sino a partir de la dialéctica hegeliana del sujeto y el objeto y la del sujeto particular y el sujeto universal. El hombre individual, que hace la historia en libertad, debe ser un individuo racional y universal, es decir, una universalidad devenida concreta. Bajo este supuesto, la providencia es para Croce tan superflua y molesta como

12 Cf. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia,* en *Opere*, Bari, 1914, t. I, cap. VIII, en el que parece que la felicidad, el azar y el *fatum* pudieran ser atribuidos a la providencia.

13 Croce, *op. cit.*, pp. 28 y s. y 97 y ss.

el azar y el destino, pues los tres separan al individuo creador de sus productos, actuando a sus espaldas. En lugar de alejar de la historia este elemento caprichoso, se lo ha apuntalado mediante la creencia en el destino y en el azar, o también en la providencia. Pero, ya que la concepción cristiana de la historia como la obra de Dios es superior a la antigua doctrina del azar y del destino, en la medida en que ve en la actividad libre y creadora la última fuente del proceso histórico, es entonces natural, según Croce, que "se haya llegado [...] por agradecimiento a esta más profunda intelección, a darle a la racionalidad de la historia el nombre de Dios y de la providencia divina".[14] "Así concebida, la providencia tiene el doble valor de una crítica de las ilusiones individualistas (como si los intereses individuales fuesen la entera realidad de la historia) y de una crítica de la trascendencia de lo divino." Todo aquel que está dotado de sentido histórico debe, según Croce, aceptar este punto de vista y responder la pregunta acerca de la definición de la historia, sin buscar refugio ni en el destino, ni en el azar, ni en Dios o en la providencia divina.

Está claro que no era ésta la posición de Vico. Concibió el curso de la historia mucho más objetivamente, a saber: como un mundo creado por el hombre, pero que, al mismo tiempo, es dominado por algo más cercano a la necesidad del destino que a la elección libre. La historia no es sólo actividad libre, decisión, acción, sino también, y sobre todo, acontecimiento, suceso. No es, pues, inequívoca, sino ambigua.

La exposición que hace Vico de esta dialéctica de la libertad y de la necesidad en el acontecer histórico es muy impactante y coincide mucho más con la experiencia general y con el sentido que juzga sin parcialidad los acontecimientos históricos que el liberalismo filosófico de Croce. Vico clarifica este punto decisivo ya desde el inicio de su obra, en la interpretación de la alegoría. La metafísica contempla el mundo histórico del espíritu humano "en Dios", esto es, a la luz de la providencia, y en el centro de la imagen hay un altar para la veneración y el sacrificio porque Dios nos ha dado una existencia humana a través de una naturaleza social y nos ha conservado

14 Croce, *op. cit.*, p. 98.

gracias a ella. La previsión y la providencia divinas han ordenado las cosas humanas de tal forma

> que los hombres, caídos de la justicia perfecta a raíz del pecado original, *pretendiendo hacer casi todo lo diverso e incluso a menudo todo lo contrario* –y así, para servir a la utilidad, vivieron en soledad como fieras salvajes–, por esos mismos diversos y contrarios caminos, *en la búsqueda de su propia utilidad se empujaron unos a otros a vivir con justicia y a conservarse en sociedad, y de este modo a ensalzar su naturaleza sociable* (*CN*, § 2, cursivas de K. L.).

A partir de la ferocidad, la ambición y la codicia, la providencia crea, a través de la legislación divina, la fuerza, las riquezas y la sabiduría de las sociedades (*CN*, § 13). Hacia el final de su obra, donde Vico repite el indiscutible principio de la *Ciencia nueva* de que el hombre es el que ha hecho el mundo de los pueblos, dice –y también esto es para él indiscutible– que este mundo ha surgido de una mente, que

> *a menudo diversa y a veces del todo opuesta y siempre superior a los fines particulares que tales hombres se habían propuesto*. Fines estrechos que, convertidos en medios para servir a fines más amplios, han empleado siempre para conservar la generación humana en esta tierra (*CN*, § 1108, cursivas de K. L.).

En la historia los hombres no saben lo que quieren verdaderamente, pues algo diferente a su voluntad egoísta es querido con ella:

> Es por ello por lo que, queriendo los hombres usar la libido bestial y disipar sus bienes, establecen de este modo la castidad de los matrimonios, de donde surgen las familias. Queriendo, así mismo, ejercer sin medida los imperios paternos sobre los clientes, los someten al imperio civil, de donde surgen las ciudades. Además, las órdenes reinantes de los nobles, queriendo abusar de la libertad señorial de los plebeyos, acaban en la servidumbre de las leyes, que establecen la libertad popular. Queriendo los pueblos libres deshacerse del yugo de sus leyes, acaban sometiéndose a los monar-

> cas. Queriendo los monarcas, con todos los vicios que les asegura la perversión, envilecer a sus súbditos, los predisponen a soportar la esclavitud de naciones más fuertes. Queriendo las naciones perderse a sí mismas, y acaban por salvar sus restos en la soledad, de donde, cual fénix, resurgirán nuevamente. Quien hizo todo esto fue sin duda mente, porque lo hicieron los hombres con inteligencia; no fue hecho porque lo hubieran elegido así; y no por azar, porque perpetuamente, y siempre del mismo modo, surgen de las mismas cosas (*ibid.*).[15]

Esta dialéctica de propósitos particulares y fines universales, de acciones humanas y resultados no intencionales no es, como opina Croce, una "comedia humana del error", sino una divina comedia de la verdad, comparable al actuar de la providencia en la filosofía de la historia de Hegel, esto es, una "astucia de la razón", que juega con las intenciones humanas. La misma dialéctica que se mostró en los ejemplos de instituciones sociales domina en el orden temporal de las épocas, en la secuencia de épocas divinas, heroicas y humanas. En todos estos grados de evolución histórica se debe admirar a la providencia divina, pues ella, "teniendo la intención de que los hombres hicieran otra cosa, les llevó primeramente a tener la divinidad

15 Cf. el resumen de Croce de esta dialéctica (*op. cit.*, pp. 99 y s.): "Los hombres creían estar a salvo de la ira del Cielo llevando a sus mujeres a cuevas, con las que satisfacían su voluptuosidad animal, protegidos de la vista de Dios; y así, permaneciendo largo tiempo bajo techo, fundaron las primeras uniones castas y las primeras formas de sociedad, a saber: los matrimonios y las familias. Se atrincheraron en lugares apropiados, con la intención de defenderse a sí mismos y a sus familias; y, en realidad, al fortificarse en lugares fijos, terminaron con su vida nómade, su vagabundeo animal, y aprendieron la agricultura. Los débiles y sin ley, matándose unos a otros por causa del hambre, desesperados al extremo, buscaron protección para sus vidas en parajes amurallados, haciéndose *famuli* de los héroes, y así ampliaron, sin saberlo, sus familias, antes sólo compuestas de hijos, en familias donde había *famuli*, de lo que resultaron sociedades aristocráticas o feudales. Los aristócratas, señores feudales o patricios, creyeron defender y conservar sus fortalezas ejerciendo el máximo rigor sobre los *famuli*, o los plebeyos que las habían construido; pero esto motivó a los *famuli* a reunirse para su defensa, lo que despertó la conciencia de su propia fuerza. Los plebeyos pasaron así a ser hombres. Y mientras más altivos eran los patricios frente a los plebeyos, buscando hacer alarde y conservar su patriciado, más trabajaron éstos para destruirlo, lo que condujo a la formación del Estado democrático".

(cuya religión es la primera y fundamental base de las repúblicas)" (*CN*, § 629).

LA VERDADERA RELIGIÓN Y LAS FALSAS RELIGIONES

Se ha hecho notar con razón que la distinción de Vico entre la verdadera religión y las falsas religiones, entre cristianismo y paganismo, apenas toca su filosofía de la historia y que la parte original e interesante de su obra no es la distinción tradicional entre historia bíblica e historia profana, sino más bien la imparcialidad con la que trata, sobre un mismo pie de igualdad, las religiones paganas y la verdadera religión y lima las diferencias entre superstición y fe, y entre imaginación poética y verdad revelada. Lo que une a ambas es la providencia que reina sobre todas las etapas del desarrollo histórico. Pero, ¿cómo puede la providencia establecer una continuidad entre la primitiva creencia en Júpiter (*deus optimus maximus*), el dios del cielo, el trueno y el rayo, al que los pueblos paganos con razón, aun cuando en un sentido errado (*CN*, § 385; cf. *CN*, § 630), le adjudicaron la dirección de sus asuntos, y la verdadera creencia en el auténtico Dios de los cristianos, que igualmente es un *deus optimus maximus*? La respuesta a esto es que la providencia, que cuida en la historia la preservación del género humano, por el engaño de una falsa religión condujo a las primeras generaciones a la verdad, pues, por naturaleza, los primeros hombres eran incapaces de captar –en espíritu y en verdad– la verdadera religión. Antes de que la providencia se revelase en el amor y en el sacrificio de Cristo, en sus apóstoles y en la Iglesia, debió aparecer a los gentiles en el trueno y en el rayo, para hacer a los hombres –por el miedo– civiles y religiosos. Sólo en su imaginación meramente material las primeras generaciones pudieron crearse sus dioses, inventándolos, como hacen los poetas (literalmente: los "creadores") (*CN*, §§ 376 y 379).

Como epígrafe de la primera edición, Vico eligió las palabras de Virgilio: *A Iove principium musae* (*CN*, § 391). Júpiter, el supremo dios del cielo, se les aparece a las primeras generaciones humanas

entre espantosos truenos y rayos. De él proviene toda sabiduría "vulgar"; no se trata de una sabiduría revelada ni racional, sino de una ciencia de la adivinación y los auspicios, la sabiduría religiosa de los pueblos paganos. Horrorizados por el grandioso efecto de rayos y truenos, la primera generación de hombres –los gigantes– tomó conciencia del cielo (*uranos*), al que, en analogía consigo mismos, se representaron como un gran cuerpo viviente al que llamaron Júpiter, que intenta hablar con ellos. "Y así comenzaron a practicar la curiosidad natural, que es hija de la ignorancia y madre de la ciencia" (*musae*) (*CN*, §§ 377 y 391). Para estos hombres, todas las cosas estaban "llenas de Zeus" (*Iovis omnia plena*). Él es el *numen optimus* y *maximus*, el rey de los dioses y de los hombres. Y porque no aniquiló con los dardos de sus rayos a la humanidad, recibió también el título de "salvador" (*soter*). Estos hombres rudos y salvajes concibieron lo divino y la providencia según sus representaciones sensibles y, como no podían contar con la asistencia de la naturaleza, pedían algo superior a ella, que pudiera salvarlos. La providencia misma "*les permitió caer en el engaño de temer la falsa divinidad de Júpiter*" (*CN*, § 385; NS I, § 948, cursivas de K. L.). A través de las espesas nubes y de los relámpagos anunciadores de las tormentas, toparon aquellos hombres con la gran verdad: que la providencia divina vela por el bien de la humanidad.

Cuando en la *Ciencia nueva* Vico describe el amanecer del tiempo "moderno", es decir, cristiano, nada dice sobre Jesucristo como el punto de inflexión de la historia universal y casi nada sobre el surgimiento y la expansión de la Iglesia cristiana. Más importante que la extraordinaria aparición de Cristo dentro del mundo pagano es para él la homogénea e ideal contemporaneidad de las instituciones de la Antigüedad y del cristianismo temprano. En el primer tiempo cristiano ve, sobre todo, un retorno: una segunda barbarie de "héroes" –los mártires–, "guerras religiosas" (Cruzadas), "esclavitud heroica" (por ejemplo en las relaciones entre cristianos y turcos), "sacerdotes-reyes" e instituciones feudales (*CN*, §§ 1049 y 1055). Después de la caída de Roma, el nuevo desarrollo comienza otra vez con una religión, no el culto de Júpiter, sino la verdadera religión revelada. No se perciben en Vico tendencias apologéticas. Ni defiende la fe cristiana ni ataca las supersticiones paganas. Personalmente

estaba demasiado enraizado en la tradición católica como para preocuparse por las posibles consecuencias de su interés erudito y de sus preferencias por las autoridades y las tradiciones antiguas, no cristianas. El cristianismo era para él algo comprensible de suyo. Por el contrario, había que descubrir la sabiduría "vulgar" de la humanidad pagana y la verdad oculta de la mitología. De igual manera, tomó como algo dado las virtudes cristianas de la fe, la esperanza y el amor al prójimo, defendiendo –no moral, sino históricamente– las virtudes heroicas de los gentiles como fortaleza, prudencia y magnanimidad (*CN*, §§ 1084 y 1107). Entusiasmado por las antiguas tradiciones del mundo pagano, tomó el "vano saber" y la "insípida sabiduría" de los paganos más seriamente que Agustín y sus sucesores, quienes no vieron en las mitologías griega y romana sino tonterías, mientras que Vico –y Schelling tras él– descubrió su sentido. En principio, Vico interpreta la religión como un fenómeno "civil", profano e histórico. Cada pueblo pagano tiene su Júpiter, como su Hércules, sus ritos para el cultivo de los campos, su culto para la celebración del matrimonio y la sepultura de los muertos. Porque la providencia divina es la que actúa a través de tales medios naturales, como usos y tradiciones, a Vico le parece asegurada plenamente la continuidad entre tradición precristiana y cristiana. Vico no podía concebir la aporía formulada por Rousseau según la cual las religiones políticas de la Antigüedad eran por cierto útiles, pero falsas, y el cristianismo, por el contrario, verdadero, pero inservible políticamente, porque aún no existía la diferencia entre "hombre" y "ciudadano".[16] Según Vico, la teología cristiana es una mezcla de la "teología política" de los poetas teólogos de la Antigüedad y la "teología natural" de los metafísicos, con la "suprema religión revelada" (*CN*, § 366).

Sólo en escasas oportunidades se refiere Vico al extraordinario origen y carácter de la religión cristiana y del pueblo judío (*CN*, §§ 329, 126, 298, 313, 371, 396, 1110). Los hebreos son una excepción con respecto a la naturaleza común y el desarrollo de todos los otros pueblos, en la medida en que no debieron atravesar una época divina y heroica para, desde un estado animal, poder arribar a la huma-

16 Véase el *Contrato social*, libro IV, cap. VIII.

nidad racional. Gracias a la especial revelación de Dios, los judíos fueron desde un comienzo humanos, y también, corporalmente, de tamaño normal; mientras que la generación de los Gigantes, que proceden de Cam, Jafet y Sem, los negadores de la religión de su padre Noé, debieron someterse a un largo y penoso proceso de domesticación. Al contrario de las religiones paganas, la religión hebrea se fundó sobre la expresa prohibición de los vaticinios, pues el Dios de Israel es espíritu y no es accesible a los sentidos.

En estas sólo esporádicas referencias a Cristo y al Dios del Antiguo Testamento salta a la vista una notable diferencia entre la teología civil de Vico y la teología tradicional de la historia desde Agustín hasta Bossuet, en los que la explicación de la historia de los pueblos paganos gira en torno del destino de los judíos. En Vico hay una idea que funciona como único eslabón de unión entre la historia bíblica y los principios de la humanidad profana posterior al diluvio, a saber: que estos comienzos primitivos, de una humanidad aún salvaje, son el castigo por el pecado original y un retroceso respecto de la historia sagrada del pueblo elegido. Por lo demás, Vico pone a la Biblia, como fuente histórica, entre paréntesis, no obstante sus preocupaciones por demostrar su verdad desde fuentes seculares. Defiende el particular origen del pueblo elegido, pero –precisamente por esta razón– la *Ciencia nueva* no se ocupa de los principios de su historia. El peso de la exposición cae en el ascenso y la decadencia de la antigua Roma, en tanto esquema de la historia del mundo, y en el modelo típico del segundo *corso* en la historia del Medioevo (*CN*, § 1046 y ss.).

CURSO Y RECURSO DE LA HISTORIA

Siguiendo una antigua tradición egipcia, Vico distingue en su obra tres épocas, que suceden al tiempo prehistórico de los Gigantes:

1. La época de los dioses, en la que los hombres paganos vivieron bajo el dominio divino y en todos los asuntos vitales para la comunidad consultaron auspicios y oráculos, las cosas más antiguas de la historia.

2. La época de los héroes, en la que dominaron constituciones aristocráticas, sobre la base de una naturaleza humana superior a la de los plebeyos.

3. La época de los hombres, en la que todos están convencidos de la igualdad de su naturaleza humana y viven en repúblicas libres y en monarquías (*CN*, § 39 y s).

La época divina es estrictamente teocrática; la heroica es la de la mitología, y la época humana es la época racional. Las dos primeras épocas son "poéticas", en el sentido propio de esta palabra, esto es, creadoras por virtud de la imaginación. En correspondencia con estas tres especies de naturaleza humana y de dominación, distingue Vico tres tipos de lenguaje y de escritura (sagrado, simbólico y profano), así como tres tipos de derecho natural, de comunidad política y de jurisprudencia. En su secuencia, todos son reunidos y formados por la providencia divina. Este curso regular y típico de la humanidad es progresivo, en la medida en que avanza desde la anarquía hasta el orden y desde los usos salvajes y heroicos hasta otros más racionales y civilizados. Pero no es un progreso hacia estados de civilización cada vez más avanzados. Su verdadero *telos* es la decadencia y el ocaso, según el cual todo el curso (*corso*) comienza, desde el principio, en un recurso (*ricorso*) hacia una nueva barbarie, que es, al mismo tiempo, un nuevo amanecer. Un ejemplo clásico de *ricorso* es el ocurrido después de la caída de Roma, en que el retorno creador de los tiempos bárbaros origina el Medioevo. Si un tal *ricorso* se producirá al final del *corso* actual, que es, a su vez, un *ricorso*, es para el propio Vico una cuestión abierta. Sin embargo, habría que responder de manera afirmativa a esta pregunta, en concordancia con su principio de que todo lo que ha acontecido en el pasado ocurrirá de modo similar en el futuro, conforme con el esquema eterno de la evolución histórica (*CN*, § 393). Croce tiene, pues, razón cuando dice que Vico no podía tener el concepto de progreso, pero se equivoca cuando explica este déficit sobre la base de las limitaciones del pensamiento de Vico, que le imponen la idea de la providencia. El motivo por el que Vico evita elevar su divinidad providencial al rango de una divinidad del progreso[17] radica más bien en su con-

17 B. Croce, *op. cit.*, pp. 113 y 121 y s.

cepción de la inmanencia de la providencia divina en el movimiento circular del acontecer natural. Un curso histórico natural hecho de avances y retrocesos no se deja trascender hacia un *telos*, en el sentido de un "enriquecimiento progresivo".[18] Esto es indirectamente demostrado por el hecho de que Vico deja de estar de acuerdo consigo mismo cuando, al final de su obra, menciona la posibilidad de un último fin y de un final del proceso histórico. En una vista panorámica de la situación actual de Europa, Rusia y Asia llega a decir que ahora parece extenderse una "consumada" humanidad en todos los pueblos, porque algunas pocas monarquías cristianas dominan sobre los pueblos del mundo, si bien aún sobreviven algunos pueblos bárbaros (*CN*, § 1083). Las potencias soberanas han consumado entre sí pactos comparables a las antiguas formas de gobierno donde regía un rey soberano de un único linaje.

Este intento de prospección de un *mondo civile* cristiano, en tanto cumplimiento de toda la historia, es incompatible con el verdadero tema de su obra, pues Vico afirma con fuerza que la historia no conoce cumplimiento ni solución, sino que su progreso o avance está dominado por el retroceso, la vuelta atrás. El curso normal es tanto natural como histórico. "Los hombres primeramente sienten lo necesario, después buscan lo útil, enseguida descubren lo cómodo, más adelante se deleitan con el placer, posteriormente se entregan al lujo y, finalmente, enloquecen en dilapidar su fortuna" (*CN*, § 241). A veces, la providencia encuentra un medio de salvación en las fuerzas internas de un pueblo, en la figura de un soberano como Augusto, o, desde afuera, dejando que el pueblo sea conquistado por otro, del que pasa a ser vasallo, toda vez que ya no puede gobernarse a sí mismo:

> Mas, cuando los pueblos se marchitan en esta última plaga civil, hasta el punto de que ni siquiera en su interior consienten en tener un monarca nativo, vengan naciones mejores a conquistarle y

18 Se encuentra una solución semejante al acuerdo de Croce entre retorno y progreso en M. Lifshitz, *op. cit.*, p. 414, quien estaba convencido de que en el proceso de la revolución comunista el retorno de las cosas humanas será "el latido natural del organismo social".

> conservarles desde fuera. De este modo, la providencia, ante este su extremo mal, emplea dicho remedio extremo (*CN*, § 1106).

Éste es el *ricorso*, la vuelta a la vida simple, al miedo religioso de la barbarie primitiva.

El *ricorso* no es un retorno cósmico puramente natural, sino una estructura natural de la historia, con la significación jurídica accesoria de "apelación".[19] Porque el *corso* yerra la meta de un permanente progreso debe –por así decirlo– apelar a una instancia superior, y hacer examinar su caso nuevamente. Pero el alto tribunal es la historia providencial en tanto que totalidad. Su ley exige de una época de decadencia y de gran refinamiento espiritual, esto es, la "barbarie de la reflexión", el retorno a la barbarie creadora de los sentidos y, así, poder comenzar nuevamente:

> Y eso, dado que tales pueblos, como bestias, se habían habituado a no pensar en otra cosa más que en sus particulares intereses, propios de cada uno, y habían llegado al máximo del refinamiento, o mejor dicho del orgullo, como las fieras que, al ser contrariadas por una nimiedad, se resienten y se enfurecen; y así, en su mayor gentío o multitud de cuerpos, vivieron como bestias desmesuradas en una soledad de espíritu y de aspiraciones, sin que apenas dos pudieran ponerse de acuerdo porque cada uno de los dos perseguía su propia satisfacción o capricho. Por todo ello, con empeñadísimas facciones y desesperadas guerras civiles, la providencia quiere que acaben haciendo de las ciudades selvas, y de las selvas, cubiles de hombres. De tal guisa que, al cabo de largos siglos de barbarie, acaben por oxidarse las malnacidas sutilezas del malicioso ingenio que habían hecho de ellos fieras tan desmesuradas con la barbarie de la reflexión. Barbarie que es distinta de la primera barbarie del sentido, ya que ésta mostraba una fiereza generosa de la que otros podían defenderse, salvarse o resguardarse; aquélla, con una vil fiereza, bajo lusingas y abrazos, insidia contra la vida y las fortunas de sus confidentes y amigos. Por ello, los pueblos de tal malicia reflexiva, debido a dicho último

19 Peters, *op. cit.*, p. 139.

> remedio, empleado por la providencia, de este modo atónitos y estupefactos, se encontraron con que no disfrutan ya más de las comodidades, los refinamientos, los placeres y el fasto, sino solamente de las necesarias utilidades de la vida. ¡Y así, en el escaso número de los hombres restantes y en la abundancia de las cosas necesarias para la vida, volvieran a ser mesurados! De este modo, gracias al retorno de la primera simplicidad del mundo, los pueblos eran religiosos, veraces y fieles. Y así retornó entre ellos la piedad, la fe y la verdad, que son los fundamentos naturales de la justicia, y son gracias y bellezas del eterno orden de Dios (*CN*, § 1106).

Cuando Vico describe este radical remedio para una enfermedad radical está considerando el fin del ciclo cultural romano. Pero él le dio a sus pensamientos una universalidad tal que podrían ser válidos tanto para el año 500 como para el 2000. El cierre de esta teoría de la historia contiene la última y definitiva sabiduría de Vico y también de la providencia misma. La visión expuesta en los mil ciento doce parágrafos de la *Ciencia nueva* es el mundo semicreador del hombre caído. Éste no tiene ninguna relación sustancial con la ciudad de Dios de la teología de la historia, excepto por el hecho de que ella llama "Providencia" tanto a la ley natural como a la ley histórica de los pueblos. La concepción de Vico es, por eso, más antigua que cristiana. Como los antiguos, se interesó preferentemente por los orígenes y las fundaciones ancestrales, no por la esperanza y la fe en un cumplimiento futuro. La historia se repite, si bien con variaciones y en diferentes niveles, y el círculo de *corso*, decadencia y *ricorso* no es para él –como para Agustín– "sin esperanza", sino la forma natural y racional de la evolución histórica. Comparado con la doctrina de los ciclos de Polibio, el *ricorso* de Vico es medio cristiano. El retorno cíclico procura la "educación", más aun, la "salvación" de la humanidad por el renacimiento de su naturaleza social. Él "salva" al hombre, conservándolo (*SN* I, §§ 41 y 8). El fin originario y el sentido providencial de la historia sólo consisten en esto, no en la redención de la historia –impía– de la *civitas terrena*. El retorno a la barbarie salva a la humanidad de la autodestrucción civilizada.

Vico no sustituye, como Voltaire, la providencia por un progreso previsto por el hombre, ni introduce, como Bossuet, la ortodoxia en la historia. Su idea directriz no es ni el progreso histórico hacia un último cumplimiento ni el ciclo cósmico de un origen y una caída naturales, sino el curso natural e histórico de *corso* y *ricorso*, en el que el ciclo mismo tiene significación providencial, por cuanto es el último medio de salvación de la naturaleza corrompida del hombre. La vuelta a una nueva barbarie no redime a la historia terrena de sí misma, pero salva al hombre de la barbarie hipercivilizada de la reflexión.

La perspectiva de Vico sigue siendo teológica, pero los medios que emplea la providencia salvadora son naturales e históricos. La historia tiene un comienzo prehistórico, pero ningún final, ninguna consumación, y es, no obstante, dirigida por la providencia en bien de la humanidad.

La obra entera de Vico no es pues ni una teología de la historia, en el sentido de Agustín, ni una filosofía de la historia, en el polémico sentido de Voltaire, donde la separación de historia sacra e historia profana sirve para rebajar a la primera. Se trata de una "teología civil elaborada racionalmente", a mitad de camino entre Bossuet y Voltaire en la medida en que reconoce la providencia divina, pero identificándola con la historia. Su lugar es el límite entre la transformación crítica de la teología de la historia en filosofía de la historia y, por eso, profundamente ambigua. La ambivalencia de su obra queda demostrada por las diferentes formas de su recepción. Una reseña aparecida en el *Journal* de la Academia de Leipzig aventuró el juicio de que el autor ha de ser un jesuita y su obra es un intento reaccionario de una apologética al servicio de la Iglesia católica romana. Los católicos italianos conservadores[20] atacaron a la *Ciencia Nueva* porque consideraron que una providencia, que como ley natural es inmanente a la historia, socava la concepción bíblica del reino trascendente de Dios y que la cortante distinción de Vico entre historia de la salvación e historia del mundo puede llevar a una comprensión puramente humana del origen y el curso de la civilización, incluida la religión. Los socia-

20 Véase B. Labanca, *G. Vico e i suoi critici cattolici*, Nápoles, 1898.

listas italianos anticlericales la editaron nuevamente y la difundieron a fines del siglo XVIII como un arma de la inminente revolución. Vico mismo fue apenas consciente de que su teoría contenía una implícita crítica de la concepción bíblica de la historia, que no era menos radical que el "nuevo arte de la crítica", que había aplicado en su interpretación de Homero.[21]

21 Croce (*op. cit.*, p. 158) señala que no hay que descartar la posibilidad de que la crítica bíblica de Spinoza haya motivado la crítica de la poesía homérica de Vico.

VII
Bossuet

La concepción de la historia de Bossuet comienza y concluye con la tesis de que el curso entero de la historia humana está gobernado por la providencia, tesis que ya en su tiempo fue negada por los librepensadores:

> Los librepensadores le declaran la guerra a la providencia divina, y no encuentran mejor argumento contra ella que el reparto de los bienes y los males, que parece tan injusto e irregular, pues no se hace diferencia entre los buenos y los malos. Aquí se atrincheran los impíos como en una fortaleza inexpugnable; desde aquí lanzan sus dardos contra la sabiduría que rige el mundo, falsamente convencidos de que este aparente desorden que exhiben los asuntos humanos es, justamente, una prueba contra esa sabiduría.[1]

Bossuet estaba convencido de que la doctrina de la providencia era el obstáculo más potente para la inmoralidad. "Ellos quieren sacudir el yugo de la Providencia, para, con total independencia, afirmar una libertad indómita que los lleva a vivir según sus caprichos, sin temores, sin limitaciones y sin disciplina."[2] Como Hegel, Bossuet no niega que, a primera vista, en la historia no se reco-

1 "Sermon sur la providence", en *Sermon choisis de Bossuet,* París, s/f. Cf. el primero y el último capítulo del *Discours sur l'histoire universelle*, en *Oeuvres de Bossuet*, París, 1864. [Las citas pertenecen a la edición en español: *Discurso sobre la historia universal*, París, Casa Editorial Garnier, s/f.]

2 "Sermon sur la providence", *op. cit.*

noce razón ni justicia, pues la historia del mundo no distingue entre hombres piadosos y hombres ateos. La historia es un campo de batalla donde pugnan pasiones e intereses, donde el mal triunfa y la justicia fracasa. Refutando los argumentos de los librepensadores, Bossuet comprueba que la impresión inmediata del aparente desorden se debe a un punto de vista muy próximo a su objeto. Cuando tomamos distancia y vemos la historia desde más lejos, mejor, desde el punto de vista eterno, o sea, "con los ojos de la fe" o, como dice Hegel, "con los ojos de la razón", cambia entonces todo el cuadro, y en la aparente falta de sentido se revela una justicia oculta. "Si sois capaces de encontrar el punto desde el cual las cosas deben ser contempladas, cada injusticia será justificada y sólo veréis sabiduría donde veíais desorden."[3]

La única conclusión razonable que se extrae del hecho de que en el tiempo en que vivimos no existe aún un orden justo en la historia es que el hombre ha de esperar todavía algo del futuro o, más correctamente, de la eternidad. Con el juicio final ante los ojos, debemos vivir en permanente incertidumbre, en el miedo y en la esperanza, hasta que cada cosa sea puesta en su lugar por una última e irrevocable decisión. Dios tiene mucho –infinito– tiempo para realizar sus intenciones; por eso, no debemos ser impacientes en lo que respecta a la formidable confusión de las cosas terrenas. En lo que respecta a todos los asuntos mundanos, la creencia en la providencia nos da dos sentimientos recíprocamente enlazados: no admirar ninguna grandeza terrena ni temer ninguna miseria terrena. Cristo, el Señor de la historia, el único que distribuirá los premios y los castigos, permite aun que todo un imperio cristiano sea presa temporaria de los infieles, como los mahometanos, como permitió la esclavitud de los hijos de Abraham. Mientras los planes de las potencias políticas mundiales chocan inevitablemente con la resistencia de otras potencias que persiguen fines distintos, el plan omnicomprensivo de Dios no puede ser, en absoluto, estorbado. De un modo involuntario, e inconscientemente, coactúan los sucesos de este mundo, en pos, en última instancia, de la realización de una finalidad eterna. Entonces, jamás desesperará el que cree en la

3 "Sermon sur la providence", *op. cit.*

providencia. Sea lo que fuere que pueda acontecer en la historia real, esto lo asustará tanto como lo consolará, pues es un misterio oculto de la historia que en ella se revelen muchos *coups de grâce* como *coups de rigueur et de justice*. En la cima de la felicidad terrena, recordará el cristiano que las cosas pueden cambiar repentina y totalmente, y que en la necesidad extrema está siempre en las manos de Dios.

Con este supuesto del reino de la providencia, Bossuet elaboró su historia universal, que va desde la creación del mundo hasta el establecimiento del nuevo Imperio Cristiano Occidental de Carlomagno, creyendo que la monarquía francesa era la heredera del Imperio Romano y del Sacroimperio Romano. La obra de Bossuet sirvió para la enseñanza de su discípulo real, el hijo de Luis XIV. Comparado con *La ciudad de Dios* de Agustín, el *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet muestra mayor comprensión histórica de la grandeza de la historia política y un interés mayor por descubrir el encadenamiento pragmático de causas y efectos.[4] Por otra parte, Bossuet es más un político de la Iglesia que Agustín. Su obra no es una ciudad de Dios, sino una historia de la Iglesia triunfante, siguiendo el modelo de Eusebio, que fue consejero de Constantino.

La primera parte del *Discours* traza un cuadro general con la sucesión de las doce épocas y las siete eras del mundo, sin distinguir entre acontecimientos sagrados y profanos. Por ejemplo, introduce el capítulo dedicado a la sexta época de la siguiente manera: "Acabó Salomón este maravilloso edificio hacia el año 3000 del mundo, 488 de la salida de Egipto, y para concordar los tiempos de la historia sagrada con los de la profana, 180 años después de la toma de Troya, 250 antes de la fundación de Roma y 1000 antes de la venida al mundo de nuestro señor Jesucristo".[*] Las eras están separadas por Cristo, cuyo día de nacimiento fue fijado por la providencia y había sido profetizado exactamente por Daniel.[5] Las tres fechas más importantes son: 4004 (o 4963, pues Bossuet no está seguro acerca de

4 Cf. *Discurso*, *op. cit.*, parte III, cap. V, sobre Alejandro Magno; y III, cap. VI, sobre la virtud romana.

* *Ibid.*, p. 21. [N. del E.]

5 *Ibid.*, I, X; II, XXIII; cf. también Eusebio, *Dem. evang.* VIII, 2.

cuál de las dos fechas es la correcta), la fecha de la creación; 754, la fundación de Roma, y el año 1. Se comprende de suyo que la séptima era, que se inicia con el nacimiento de Cristo, es también la última, pues los imperios pueden surgir y decaer, pero la Iglesia de Cristo es eterna. La religión cristiana no está fundada sólo sobre el más antiguo y fundamental documento, sino que tiene también una ininterrumpida tradición.

La segunda parte estudia la historia de la religión, que se concentra en el destino de los judíos. La tercera parte trata de la historia de los reinos seculares. La *civitas Dei* va desde Abraham hasta la Iglesia triunfante, la *civitas terrena*, desde Egipto al Imperio Romano. Esta distinción entre historia sacra e historia secular es necesaria para la comprensión de lo que es peculiar a cada una, pero no excluye la recíproca relación entre ambas. "Ambas cosas marchan a la par con el grandioso movimiento de los siglos, dentro de los cuales recorren, por decirlo así, idéntico curso."[6] En última instancia, no sólo la historia sacra, sino también el ascenso y derrumbe de los reinos terrenos deben ser explicados por el mismo misterioso ordenamiento; no se los comprende desde puras causas históricas, es decir, desde causas particulares. La posibilidad de probar, en el entero curso de la historia, un último "sentido" descansa en esta relación entre historia secular e historia sagrada.

Para Bossuet, la más notable manifestación de la providencia divina en la historia de un pueblo es la historia del pueblo elegido:[7] elegido por Dios como pueblo especial, por lo que, como ningún otro, encarna el sentido religioso de la historia política. Lo otros reinos terrenos están más indirectamente conectados con un fin divino, por un tipo de parentesco con la historia de Israel. Pero hay en la historia política muchos otros ejemplos de gobierno divino, que se dan a conocer por una maravillosa coincidencia de acontecimientos, esto es, cosas que se juntan no por azar, sino en cumplimiento de un plan oculto. Un ejemplo de esto es la contemporaneidad providencial de la *pax romana*, bajo Augusto, con el nacimiento de Jesucristo. La *pax romana* fue el supuesto necesario para la difu-

6 *Discurso*, *op. cit.*, I, XII, p. 123.
7 *Ibid.*, II, caps. I, XX, XXI; III, I.

sión del Evangelio y de la Iglesia. En la historia sagrada nada ocurre que no haya sido predeterminado por la intención de Dios. Así, por ejemplo, debió Jerusalén ser destruida, a pesar de los intentos de Tito en contrario, y a pesar de la voluntad de Juliano de restaurar la ciudad y el templo. La providencia divina se sirvió de los asirios y los babilonios para domeñar al pueblo de Dios; de los persas, para restablecerlo; de Alejandro, para protegerlo, de Antíoco, para acostumbrarlo a la vida dura, de los romanos, primero para proteger su libertad frente a los reyes de Siria, pero, luego, para exterminarlos después de su repudio al Salvador. Pero cuando Roma persiguió a la Iglesia cristiana, sirvió nuevamente a los planes de Dios, por cuanto sometió a la Iglesia a pruebas que la fortalecieron, de modo que, finalmente, Constantino se convirtió a la verdadera religión. La eterna Roma de los gentiles pasó a ser la verdaderamente eterna Roma del cristianismo:

> De tal manera han servido los antiguos imperios para la Religión y para la conservación del pueblo de Dios; y por esta razón el Señor, que hizo anunciar a los profetas las fases diversas por que pasaría su pueblo, hizo que anunciaran también la historia de los Imperios. Recordaréis los pasajes en los cuales se designa a Nabucodonosor como el que ha de venir a castigar a los pueblos soberbios y sobre todo al pueblo judío, ingrato para con su autor. La caída de Nínive fue profetizada con idéntica claridad. Daniel, en sus admirables visiones, hizo desfilar en un momento ante vuestros ojos el imperio de Babilonia, el de los medos y persas, los de Alejandro y de los griegos. Profetizadas fueron las crueldades de un Antíoco, el Ilustre, lo mismo que las victorias del pueblo de Dios sobre perseguidor tan violento; se ven caer unos tras otros a estos famosos imperios, y se ve marcado, con caracteres propios, el nuevo imperio que debía establecer Nuestro Señor Jesucristo, imperio de los santos del Altísimo, imperio del Hijo del Hombre, imperio que ha de subsistir entre las ruinas de todos los demás y único al que la eternidad le está prometida.[8]

8 *Ibid.*, III, cap. I, p. 358.

¿Quién se animaría hoy a querer demostrar –"exactamente a la hora señalada"– el sentido de la historia por el cumplimiento de las profecías? Como para Agustín, ésta fue para Bossuet la prueba más convincente de todas las pruebas posibles, tan convincente como para nosotros son las de las ciencias naturales, porque pueden pronosticar exactamente futuros acontecimientos. Para Bossuet, el cumplimiento de predicciones proféticas demostraba que la historia de los reinos del mundo servía, en última instancia, a la Iglesia cristiana:

> Dios no declara todos los días, por medio de los profetas, su voluntad acerca de los reyes y monarquías que levanta o abate, puesto que habiéndolo hecho tantas veces con los grandes imperios que os he hablado, nos manifiesta, valiéndose de ejemplos tan famosos, lo que ejecuta con las otras y enseña a los reyes estas dos verdades fundamentales, a saber: que forma los reinos para darlos a quien le place, y que sabe hacerlos servir, dentro de los tiempos y seguir el orden que Él mismo ha establecido, para los designios que abriga sobre su pueblo.[9]

Y cuando contemplamos el curso histórico de los reinos "bajo una luz más humana", se puede aprender de este teatro la "bella lección" de la vanidad de las grandezas humanas. Los reinos mueren igual que sus señores. ¿Pues qué debería enseñarnos el horrible montón de ruinas al que han quedado reducidas todas las preocupaciones y zozobras humanas, que no sea la fundamental precariedad y la agitación de las cosas humanas, su esencial fragilidad?

Después de describir las causas particulares de la grandeza y la caída de Roma, Bossuet plantea en el último capítulo, una vez más, la pregunta por la providencia. La suerte de los acontecimientos históricos aparece ante nuestra ignorancia –corta de vista y ocupada en minucias– como mero azar y como destino. Pero si se mira correctamente, en la base de esta mezcla de casualidad y destino hay un orden, un plan, y su resultado final está ya preparado en sus causas más remotas. Para los agentes de la historia el resultado mismo es una incógnita:

9 *Discurso*, *op. cit.*, cap. I, p. 359.

> Por esto cuantos gobiernan se sienten avasallados por una fuerza superior, ejecutan más o menos de lo que piensan y sus resoluciones siempre producen imprevistos efectos; ni son dueños de los elementos que los siglos anteriores han introducido en los negocios, ni pueden prever el curso de lo porvenir, y mucho menos forzarle a seguir un camino determinado. [...] No juzgaba Alejandro que trabajaba para sus capitanes ni que arruinaría su casa con sus conquistas; cuando Bruto inspiraba al pueblo romano inmenso amor por la libertad, no imaginaba que sembraba en los pechos la semilla de desenfrenada violencia, por medio de la cual la tiranía que aspiraba destruir debía ser restablecida algún día con dureza mayor que en la época de los Tarquinos. Cuando los Césares adulaban a sus soldados, no pensaban hacerlos [...] dueños de sus sucesores y del imperio. Para decirlo en pocas palabras: no hay poder humano que no sirva a pesar suyo para otros designios además de los suyos. Dios sabio lo reduce todo a su voluntad, por este motivo todo causa asombro: atiende a las causas particulares, y sin embargo todo camina según un orden fijo.[10]

Esta descripción tan clara del proceso histórico concuerda no sólo con la "astucia de la razón" de Hegel, sino también con la verdad, dejando de lado la cuestión de si la historia se interpreta por medio de la "razón" o de la "providencia". "Así, podéis construir casas con piedras talladas, pero no habitaréis en ellas; podéis plantar viñas, pero no beberéis de su vino." Aparentemente, más sabios que Amos, Bossuet y Hegel han demostrado demasiado. Lo que fue dicho de la cristiandad de nuestros días también podría ser dicho de la aplicación precisa de la creencia en la providencia a la comprensión de la historia: "mientras menos, tanto mejor". Un uso más moderado de la providencia sería menos atacable y más cristiano.[11]

Si Bossuet se hubiese atenido exclusivamente a la cruz como "la ley auténtica de los Evangelios",[12] entonces, por lo que respecta al

10 *Ibid.*, III, cap. VIII, p. 447.
11 Cf. la crítica de Léon Bloy a Bossuet, *Texte choisis*, ed. de A. Béguin, Friburgo, 1943, pp. 70 y 92.
12 *Discurso*, *op. cit.*, II, cap. XIX, p. 230.

"sentido" de la historia, habría sido sólo una la conclusión: la historia es una escuela de sufrimiento, una posibilidad para la creatura de encontrar a su creador. Para una comprensión cristiana de la historia del mundo debería haber sólo un criterio: la vida y la muerte de Jesucristo, del "siervo sufriente", que fue abandonado y crucificado:

> De este modo vio el mundo en la persona de Jesucristo la imagen de la virtud completa, que nada posee ni nada espera en la tierra; que no obtiene de los Hombres otra recompensa sino persecuciones continuas, que no cesa de colmarlos de beneficios y que en pago de sus bondades recibe el último suplicio. Muere Jesucristo sin hallar gratitud en los que deberían estarle obligados, sin hallar fidelidad en sus amigos ni equidad en sus jueces, no le salva su inocencia reconocida; su mismo Padre, en quien había puesto toda esperanza, aparta de él las señales de su padecer y muere el Justo entregado a sus enemigos y abandonado de Dios y de todos los hombres.[13]

La enseñanza que Bossuet saca del hecho de que el hijo del hombre e hijo de Dios muere sin los signos visibles de la protección divina es que el hombre común, en su desesperación, no debe exigir nada de lo que a Cristo no se le dio.

Es precisamente esta ausencia de signos visibles de la providencia en la historia del mundo lo que acredita la necesidad de la creencia en lo invisible y lo que despierta la fe. La fe no se funda en certezas objetivamente demostrables o en un cincuenta por ciento de probabilidad, sino en su ausencia. Pide entrega y riesgo, coraje para hacer frente a lo incierto. Es una fe en lo que, sin ella, sería increíble. Querer hacer la providencia comprensible y transparente, *post festum*, es decir, en la historia política del mundo, es un intento de los que no creen, los que dicen, como el Demonio a Jesús: "Si eres el hijo de Dios, lánzate desde aquí".

13 *Discurso*, *op. cit.*, II, cap. XIX, pp. 233-234; cf. "Sermon sur le véritable esprit du christianisme", en *Sermons choisis*, *op. cit.*

Para el seguidor de Cristo sólo hay un signo de la elección: la cruz, y sólo bajo este signo se acredita el cristianismo en la historia del mundo:

> Cuando los jueces quieren proscribir a alguien, declarándolo indigno de todo honor humano, acostumbran a marcar a fuego en su cuerpo el signo de la ignominia, para que su vergüenza sea visible a todo el mundo. [...] Dios ha acuñado en nuestra frente [...] un signo, glorioso ante Él, lleno de ignominia ante los hombres, para hacernos incapaces de recibir honor alguno sobre la tierra. Esto no significa que nosotros, como buenos cristianos, seamos indignos de honores mundanos, sino más bien que éstos son indignos de nosotros. Según el mundo somos infames, porque, según el mundo, la Cruz, que es nuestra gloria, es el compendio de todas las infamias [...]. Nuestros primeros padres creían que apenas los emperadores merecían ser cristianos. En el presente las cosas han cambiado: apenas creemos que la piedad cristiana sea digna de aparecer en las personas que ostentan una alta posición: la bajeza de la Cruz nos horroriza; vamos tras el aplauso y queremos ser respetados.[14]

Pero si la cruz es el signo exclusivo del seguimiento de Cristo, no es esperable que el mundo siga a Cristo alguna vez. Un *mundo* que se llame a sí mismo *cristiano* es un contrasentido, y una comprensión cristiana de la historia del mundo sólo puede basarse en una fundamental pugna entre el reino de Dios y los reinos de este mundo.

14 "Sermon sur la vertu de la croix de Jésus Christ", en *Sermons choisis* , *op. cit.*

VIII
Joaquín de Fiore

Especulaciones apocalípticas y expectativas de un inminente fin del mundo las ha habido siempre desde los primeros tiempos del cristianismo, pero sólo Joaquín de Fiore (1131-1202)[1] logró pergeñar un sistema de interpretación histórica y alegórica de tales creencias. Por sus consecuencias revolucionarias, esta interpretación generó agudas luchas de ideas dentro de la Iglesia católica. Aun cuando estas disputas de los siglos XII y XIII nos parecen lejanas, no es posible poner en duda que su obra encendió otra vez el entusiasmo de los

1 Los trabajos más penetrantes sobre Joaquín de Fiore proceden de H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig, 1927; E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore: I tempi, la vita, il messaggio*, Roma, 1931; también sus introducciones a las ediciones críticas del *Tractatus super quatuor evangelia*, Roma, 1930, y los *Scritti minori*, Roma, 1936; E. Benz, "Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims" [Las categorías de la interpretación religiosa de la historia de Joaquín], en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* [Revista de Historia de la Iglesia], 3ª Serie, I, 1931, pp. 24-111, y *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart, 1934. H. Bett ofrece una breve monografía en inglés, *Joachim of Flora*, Londres, 1931. Un panorama crítico de la literatura joaquiniana apareció en *Speculum*, t. VII, 1932, de George La Piana. La siguiente exposición se basa principalmente en Grundmann y Benz. Aún no ha aparecido una edición crítica de las obras principales de Joaquín: *Concordia veteris et novi Testamenti*; *Expositio super Apocalipsim*; *Psalterium decem chodarum*. Las fuentes principales de las tres épocas son la Introducción y el capítulo V de la *Expositio super Apocalipsim* y la *Concordia*, Libro V, cap. 84. Las ideas de Joaquín pueden remontarse hasta la herejía montanista en el siglo II (cf. Tertuliano, *De monogamia*, XIV; *De virginibus velandis*, I). Una crítica ortodoxa a las tesis heréticas de Joaquín de Fiore se encuentra en Tomás de Aquino, *Summa theologica*, II, i qu. 106, art. 4; cf. E. Benz, "Thomas von Aquin und Joachim de Fiore", en *Zeitschrift für Kirchengeschichte, op. cit.*, LIII, 1934, pp. 52 y ss.

primeros cristianos e, indirectamente, condicionó la religión del progreso de los tiempos modernos.

Joaquín emprendió el intento revolucionario de trazar un nuevo esquema de épocas y órdenes, que amplió y disolvió el esquema tradicional del progreso religioso del Antiguo al Nuevo Testamento. Objeto inmediato y base de esta nueva interpretación de la historia, en tanto historia de la salvación, fue el Apocalipsis de Juan, con sus figuras y sus acontecimientos simbólicos. Aquí se encuentra la expresión "Evangelio eterno",[2] el título con el que la doctrina de Joaquín fue conocida posteriormente. Según los comentaristas tradicionales del Apocalipsis, por ejemplo Bossuet, la explicación de esa expresión es, simplemente, la siguiente: que, después del triunfo sobre los ídolos paganos, restaba sólo una tarea: difundir el Evangelio de Jesucristo, como norma suprema que regirá hasta el fin del mundo, mientras que, por el contrario, el antiguo orden de la Ley de Moisés sólo podía ser válido hasta la llegada de Cristo. Conforme con esta interpretación tradicional, se comprende de suyo que la Iglesia existente –la católica romana– continuará existiendo igualmente hasta el fin del mundo, como única encarnación legítima de la voluntad de Dios sobre la tierra. Sin embargo, Joaquín usa la expresión "Evangelio eterno" en un sentido más amplio y, a la vez, específico, en la medida en que la aplica críticamente a una concepción espiritual del Antiguo y del Nuevo Testamento. Esto significa que en la última época de la historia, la Iglesia no será ya una jerarquía eclesiástica devenida secular, sino una comunidad monacal de santos en la estela de San Benito, con la misión histórica de salvar a través de un supremo esfuerzo a un mundo decadente. Después de la muerte de Joaquín, tanto franciscanos como dominicos pretendieron ser ellos la verdadera Iglesia, en razón de que seguían a su señor y maestro incondicionalmente, viviendo en pobreza y humildad, en la verdad y en el espíritu:

> Los descubrimientos, las visiones y las profecías de Joaquín de una "nueva época" cayeron como sobre pólvora, encendiendo el fervor de sus discípulos y seguidores que, en su nombre, escri-

2 *Apocalipsis*, 14, 6-7.

> bieron un gran número de libros inflamados, de gran circulación, y que ejercieron un efecto propagandístico entre los iniciados de aquel tiempo. El punto cimero de este movimiento se alcanzó en el año 1254, cuando en París apareció un libro con el título *Liber introductorius ad Evangelium aeternum*. Su autor era un joven lector de teología de la Universidad de París, llamado Gerardo de Borgo San Donnino. Gerardo no tuvo ambages en anunciar que la era del Evangelio eterno, el orden del Espíritu Santo, iba a comenzar en seis años, o sea, en 1260. Explicaba que Joaquín ya había inaugurado una nueva época de vida contemplativa y que los seguidores espirituales de San Francisco, entre los que se contaba, debían ser los órganos y los difusores de la nueva época. La tormenta que se desató con el descubrimiento de este libro [...] barrió al santo Juan de Parma de su puesto como general de la Orden Franciscana, que fue cubierto por san Buenaventura. Dentro de los miembros de la Iglesia oficial se produjo un abrupto final de los sueños en una nueva época del "Espíritu", mientras en el campo de la herejía desató un oleaje de sueños, esperanzas y expectativas.[3]

Gerardo de Borgo San Donnino fue condenado a prisión perpetua.

EL PROGRESO PROVIDENCIAL HACIA UN *ÉSCHATON* HISTÓRICO

Un momento decisivo en la historia del mundo cristiano fue aquel en que un abad italiano, famoso profeta y santo, educado en la disciplina estricta de la Orden Cisterciense, después de esforzado estu-

3 R. Jones, *The eternal Gospel*, Nueva York, 1937, pp. 3 y s. Jones asume la idea de un Evangelio eterno en general, pero no "el truculento consuelo de una acción apocalíptica con apoyo celestial". Después de unas páginas introductorias, toma distancia de Joaquín, para pasar a desarrollar su propia idea de una "revelación progresiva" de una "realidad espiritual", que Dios revela "en las victorias morales de la historia", aun cuando él tiene claro que es una empresa peliaguda mostrar que la historia secular es una revelación de Dios y ver en ella los signos de un Evangelio eterno.

dio y largas horas de meditación, en la soledad de sus montañas calabresas, tuvo (entre 1190 y 1195), para Pentecostés, una iluminación, que le descubrió los signos del tiempo a la luz de la revelación de san Juan: "Cuando me desperté al despuntar el día me ocupé de la revelación de san Juan. He aquí que los ojos de mi espíritu se enceguecieron por el resplandor del conocimiento y se me reveló el cumplimiento de este libro y la concordancia del Antiguo con el Nuevo Testamento". Esta revelación fue el resultado repentino de una larga lucha por lograr una comprensión sistemática del oculto destino del hombre. A Joaquín le fue revelada la significación tanto histórica como mística de los símbolos y las figuras del Antiguo y el Nuevo Testamento, que se condensan en el cuadro total de la historia de la salvación –desde su comienzo hasta el final–, condensación que no es sino el cumplimiento histórico del Apocalipsis. Aplicando la lógica histórica del Nuevo Testamento al pasado y al futuro, comprendió finalmente la significación oculta de personajes, figuras y animales, esto es, comprendió que significaban a determinadas personas y acontecimientos que, para su entendimiento religioso, no era más que la historia de la salvación en la historia del mundo. Una vez que encontró la clave de la interpretación, le resultó posible una comprensión última y abarcante de la historia: un método tipológico y alegórico,[4] que saca a la luz el sentido enigmático de las imágenes y los sucesos relatados. En su *Expositio in Apocalypsim* distingue Joaquín entre las figuras que ya se han cumplido realmente de aquellas que aún no lo han hecho. De esta manera, pudo preanunciar proféticamente los estadios futuros del desarrollo providencial del entero curso de la historia. El tiempo decisivo, que le sirvió de criterio para su distinción entre acontecimientos pasados y futuros, fue su propio siglo como una época de decadencia radical:

4 Sería pertinente examinar otra vez la significación metodológica de la interpretación tipológica y alegórica, como era usual en los primeros tiempos. Es digno de atención que el más crítico de los historiadores modernos de la Iglesia, F. Overbeck, llegue a la sorprendente conclusión de que la interpretación alegórica de la Biblia es "absolutamente la de la teología" (*Christentum und Kultur*, Basilea, 1919, pp. 90 y s.). La necesidad de la interpretación alegórica, en el sentido más amplio, se funda en que la fe cristiana y la Iglesia se basan en un *documento histórico*, el que –para demostrar su verdad– debe ser interpretado *espiritualmente*.

> Los signos descritos en el Evangelio muestran el espanto y la ruina del siglo que todavía transcurre y que debe desaparecer. Por eso creo que no será inútil someter, por medio de esta obra, a la atención de los creyentes aquellas cosas que la sabiduría divina ha dado a conocer a mi humilde persona, a fin de que los corazones endurecidos despierten de su sueño, haciendo un fuerte ruido y, si es posible, llevarlos al desprecio del mundo por este nuevo tipo de exégesis.[5]

El esquema general de la aguda interpretación de Joaquín se basa en la doctrina de la Trinidad. Tres diferentes órdenes dan lugar a tres diferentes épocas, en las que las tres personas de la Trinidad se revelan sucesivamente. El primero es el orden del Padre, el segundo el del Hijo y el tercero el del Espíritu Santo. El último comienza precisamente ahora (a fines del siglo XII) y su desarrollo apunta a la perfecta "libertad" del "Espíritu".[6] Los judíos fueron esclavos bajo la Ley del Padre; los cristianos ya fueron libres en espíritu, en comparación con la moral de la ley de la primera época; en la tercera se cumplirán las proféticas palabras de San Pablo, según las que nuestro saber y nuestras profecías son ahora sólo fragmentarias, "mas cuando venga lo que es perfecto, entonces lo que es en parte será quitado",[7] y ya puede percibirse la develación del Espíritu en toda su libertad y plenitud. La primera época fue iniciada por Adán bajo el temor y los signos de la Ley; desde Abraham trajo frutos, para cumplirse en Jesucristo. La segunda fue fundada por Oseas en su fe y humildad bajo los signos del Evangelio; desde Zacarías,

5 *Concordia*…, Prólogo.

6 II, Cor., 3, 17; Rom., 8, 1-11; Gál., cap. 4. Hay un largo trecho desde las palabras griegas "espíritu" y "libertad" hasta los conceptos neotestamentarios correspondientes y, de aquí, a sus significaciones modernas. Para Pablo, "pneuma" es un derrame misterioso de la Gracia, que transforma al hombre en un ser espiritual; "eleuthería" es la libertad de un ser tal, al que –por libre obediencia– se lo ha librado de la muerte y del pecado. De aquí que la libertad cristiana nunca puede estar en oposición a la autoridad y a la obediencia. La cuestión es sólo qué autoridad y qué obediencia hacen realmente libre. Joaquín no duda de la autoridad del Padre, del Hijo *y* del Espíritu Santo. Pero, a diferencia de Agustín, para quien una libertad perfecta dentro de la vida terrena era impensable, Joaquín esperaba la plena libertad del espíritu dentro de la última fase de la historia.

7 I. Cor., 13, 9-10; cf. Rom., 13, 12; I Cor., 13, 12; Juan, 16, 12.

el padre de Juan el Bautista, trajo frutos, para cumplirse en tiempos futuros. La tercera fue introducida por san Benito, con amor y alegría, bajo los signos del espíritu; su cumplimiento tendrá lugar con la vuelta de Elías al final de los tiempos. Los tres estadios no corren paralelos, sino que se cortan uno a otro, porque el segundo comienza en el curso del primero y el tercero en el curso del segundo. En uno y el mismo tiempo existen los períodos espirituales de rango y sentido diferentes. Así, desde san Benito existe dentro de la Iglesia de los sacerdotes la Iglesia venidera de los monjes. Históricamente, el primer orden es el de los esposos y descansa sobre el Padre; el segundo es un orden de los sacerdotes y descansa sobre el Hijo, y el tercero es un Orden de los monjes y descansa sobre el espíritu de la verdad. En la primera época dominan las preocupaciones y el trabajo; en la segunda, la erudición y la disciplina; en la tercera, la contemplación y las alabanzas a Dios. El primer estadio posee *scientia*, el segundo *sapientia ex parte*, el tercero *plenitudo intellectus*. Los tiempos anteriores a la Ley, que pasaron bajo la Ley y bajo la gracia, fueron tan necesarios como la época que ha de venir, que será el cumplimiento de aquellos estadios preparatorios. La ley fundamental de la historia de la salvación es el ininterrumpido progresar del tiempo de la "letra" del Antiguo y el Nuevo Testamento hasta el del "espíritu",[8] análogamente a la transformación milagrosa del agua en vino.

Los tiempos venideros del Espíritu Santo tienen sus paradigmas en la primera y la segunda época, del Padre y del Hijo, respectivamente, las que se corresponden con precisión, pues cada figura y cada suceso del Antiguo Testamento son, comprendidos espiri-

8 Véase E. Frank, *Philosophical understanding and religious truth*, Nueva York, 1945, cap. VI. En su forma racionalista es *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant la más consecuente "espiritualización" de la "Escritura" neotestamentaria. Por medio de la distinción entre "pura religión de la razón" o "fe moral" y "fe de la Iglesia", que se basa en la revelación histórica, Kant interpreta toda la historia del cristianismo como un ascenso, paso a paso, desde una religión de revelación a una religión de razón, por la que el reino de Dios debe ser realizado como una comunidad ética sobre la tierra. El presente período de la Ilustración es, para Kant, "fuera de toda duda", el mejor, porque es la expresión más progresista de la fe cristiana, en la medida en que deja atrás el supuesto irracional de la fe y la gracia.

tualmente, una promesa y un símbolo de los correspondientes figura y suceso del Nuevo Testamento. Esta concordancia es tanto una sucesión lógica como temporal, es decir, determinados acontecimientos y figuras del Antiguo Testamento son contemporáneos espiritualmente de determinadas figuras y acontecimientos del Nuevo Testamento, en la medida en que ellos tienen una posición y una significación históricas correspondientes. Por ejemplo, en el bautismo con agua de Juan el Bautista se repite el bautismo con fuego del Espíritu Santo de Elías, que consume todo lo carnal y lo simplemente letra. El curso entero de una *consummatio* progresiva es, al mismo tiempo, el proceso de una *designatio*, que cancela promesas y significaciones precedentes. Los períodos de cada uno de los órdenes no son, sin embargo, calculables según los años, sino según generaciones, las que no por su duración, sino por su número, concuerdan, y cada una de las cuales se extiende por alrededor de treinta años. El número 30 no tiene ninguna razón natural, sino espiritual. Tiene que ver con la perfección de la Trinidad y con Jesús, que tenía 30 años cuando conquistó sus primeros *filii spirituales*. Según las cuentas de Joaquín, que se apoyan principalmente en Apocalipsis 11, 3 y 12, 6 y Mat. 1, 17, su propia generación es la cuarenta y sus seguidores supusieron que, después de un período de otras dos generaciones, esto es, en torno a 1260, se iba a alcanzar el punto cimero. Federico II se revelará entonces como el Anticristo y los franciscanos espirituales como los conductores providenciales del nuevo y último orden, que concluirá en la consumación de la historia con la resurrección y el juicio final. Fin y sentido de la historia de la salvación son, dentro del tiempo histórico, el seguimiento incondicionado de los mandamientos y las exhortaciones del Evangelio, especialmente del Sermón de la montaña.

Lo nuevo y revolucionario en la interpretación joaquiniana de la historia de la salvación corresponde a su método histórico-profético de la interpretación alegórica. En tanto alegórico y tipológico, el método no es nuevo, sino una aplicación unitaria de la exégesis patrística tradicional.[9] Para la rica fantasía de Joaquín, esta exége-

9 Véase E. Benz, *Die Kategorien…*, p. 100, y *Ecclesia spiritualis*, pp. 434 y 460 y ss., donde Benz remite a las aspiraciones de los joaquinistas de comprender la historia

sis no sirvió a fines morales y dogmáticos, sino para una comprensión de la revelación sobre la base de una recíproca y esencial relación entre Escritura e historia y sus respectivas interpretaciones. La una debe iluminar a la otra, si es que la historia, por una parte, realmente posee una plena significación religiosa y, por otra parte, el Evangelio es el *rotulus in rota* o el eje central de la historia del mundo. Suponiendo que la historia del mundo sea realmente historia de la salvación y la historia de la Iglesia su modelo, entonces las únicas claves de su comprensión religiosa han de ser las Sagradas Escrituras, cuya recíproca concordancia no significa, para Joaquín, la prueba de una doctrina absoluta, despegada de la historia, sino la estructura plena de sentido del proceso histórico de la salvación. Sobre la base de la fe en el carácter inspirado de la Escritura, Joaquín pudo derivar de ella una comprensión estrictamente religiosa de la historia y, por otra parte, descubrir en la historia real el reinado oculto de una significación puramente religiosa. Este proyecto de explicar la historia de manera religiosa y el Apocalipsis de Juan de manera histórica no es más ni menos que una exposición complicada de la doctrina cristiana de que la Iglesia es el "cuerpo de Cristo", y, por lo tanto, su historia es, del comienzo al fin, religiosa y no una mera rama de la historia del mundo. Y dado que la historia después de Cristo continúa y, conforme a la revelación, concluirá la "plenitud del tiempo", no ha de concebirse como un acontecimiento extraordinario del pasado, sino como algo que se desarrollará en el futuro; de modo que la Iglesia de Cristo no es, hasta hoy, un fundamento eterno, sino un augurio imperfecto. Así concebida, la interpretación de la historia pasa, necesariamente, a ser profecía y una recta comprensión del pasado descansa en una recta mirada del

---

de la Iglesia de manera estrictamente religiosa, como una explicación de las figuras y los acontecimientos esenciales del Nuevo Testamento; cf. de H. Grundmann el análisis del método exegético de Joaquín y de sus predecesores históricos, en *op. cit.*, pp. 18-55; Buonaiuti, *op. cit.*, pp. 189 y ss. Lo sorprendente en la interpretación de Joaquín no es el alto vuelo de su interpretación alegórica y de su imaginación apocalíptica, sino el grado de disciplina con la que logra pensar una lógica cristiana de la historia, en tanto conecta los más importantes sucesos de la historia de la Iglesia con la secuencia literaria de figuras y visiones del Nuevo Testamento.

futuro, en el que los augurios tendrán su cumplimiento. La consumación no tiene lugar más allá del tiempo histórico, o sea, al final del mundo, sino en una última época histórica. El esquema escatológico de Joaquín no consiste pues ni en un milenarismo ni en la mera espera del fin del mundo, sino en un *éschaton* ambivalente: una fase histórica final de la historia de la salvación, que precede al *éschaton* trascendente de la nueva era inaugurada por la nueva venida de Cristo. El reino del espíritu es la última revelación de la voluntad de Dios en la tierra y en el tiempo. Consecuentemente, la jerarquía papal y eclesiástica queda limitada a la segunda época. Aun cuando la Iglesia se funda en Cristo, deberá ceder ante la futura Iglesia del espíritu, una vez que la historia de la salvación alcance su plenitud. Este último paso conlleva la supresión de la prédica y de los sacramentos, pues su papel mediador estará demás: la realización del orden espiritual consistirá en el conocimiento de Dios por contemplación inmediata. La verdadera significación de los sacramentos no radica ya en el milagro de hacer presente una realidad trascendente, sino de anunciar la futura posibilidad de la historia del Espíritu Santo.

Pese a pertenecer él mismo a la segunda época, Joaquín no sacó de sus construcciones histórico-escatológicas conclusiones revolucionarias. No criticó a la Iglesia de su tiempo ni su intención era –con su interpretación del Ángel apocalíptico como un *novus dux* que tendría la misión de renovar la Iglesia cristiana– dar a las instituciones y a los sacramentos eclesiásticos un rostro desconocido hasta entonces. Su interpretación sólo pretendía que debía aparecer un guía mesiánico, "no importa quién fuese", que llevaría a cabo, por el reino de Cristo, una renovación espiritual, y descubriría lo que estaba velado hasta entonces por figuras y sacramentos. Las conclusiones revolucionarias fueron extraídas sólo posteriormente por hombres de los siglos XIII y XIV, por los franciscanos espirituales que vieron en Joaquín al nuevo Juan Bautista e hicieron de san Francisco un *novus dux* del último orden; más aun, "el nuevo Cristo". Para ellos, la Iglesia clerical estaba, de hecho, terminada. Rechazaron la praxis de la distinción entre mandamientos estrictos y exhortaciones más o menos laxas, emprendiendo un proyecto radical de vida cristiana en pobreza y humildad incondicionales, gracias a lo

cual la Iglesia iba a transformarse en una comunidad del Espíritu Santo, sin Papa, sin jerarquía sacerdotal, sin sacramentos, sin Sagrada Escritura y sin teología. Para estos espirituales, la regla de la Orden de San Francisco era la quintaesencia del Evangelio. Como en Joaquín, la fuerza impulsora de su movimiento era el fuego de su expectativa escatológica, en vista de la época presente, que se hallaba en un estado de corrupción. El criterio de sus juicios sobre la descomposición de su tiempo y el abandono del Evangelio era la vida de san Francisco. Y como Joaquín había calculado que después de dos generaciones se libraría la batalla final entre el nuevo orden y las fuerzas del mal, sus seguidores pudieron aun con más decisión ver en el emperador al Anticristo, en última instancia instrumento de la providencia para castigar a una Iglesia anticristiana, que se resistía a su propia regeneración, persiguiendo a los auténticos seguidores de Cristo.

Mientras el mensaje de san Francisco se insertaba aún en los marcos de la escatología tradicional, sus sucesores se convirtieron en revolucionarios, en la medida en que interpretaron al santo, a sí mismos y los acontecimientos de su tiempo, como el cumplimiento de las profecías de Joaquín. De hecho, su celo misionero buscó lo imposible: realizar las leyes del reino de Dios, sin concesiones, en el presente *saeculum*. Por esta causa se vieron atrapados por severos conflictos, en primer lugar con los dominicos, que rivalizaban con ellos por parecidas intenciones; en segundo lugar, con el mesianismo imperial de Federico II[10] y, tercero, con la Iglesia católica romana. En su lucha con los joaquinistas, la Iglesia fue inflexible, pero lo suficientemente prudente como para suavizar las oposiciones, para incorporar y reconocer a esta corriente peligrosa en su institución como una secta entre otras. El derrumbe del movimiento fue tan completo como radicales habían sido sus objetivos. Es digno de atención, sin embargo, que todavía en el siglo XIX un positivista como

10 Véase E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II,* 3ª ed., Berlín, 1931. Esta obra fue ampliamente difundida entre los jóvenes alemanes de la década de 1920, porque en ella se aseguraba la misión mesiánica de la "Alemania secreta", hasta que el secreto fue develado y profanado en el Tercer Reich de Hitler. Excomulgado por la Iglesia, Federico II se coronó a sí mismo en Jerusalén, tomando el título mesiánico de un "*dominus mundi*".

Comte llamase al movimiento franciscano "la única promesa real de una reforma cristiana".

Por poco tiempo, en Italia, durante el siglo XIV, enardeció los ánimos una lastimosa caricatura de la escatología político-religiosa, cuando el tribuno romano Cola di Rienzo se erigió a sí mismo en *novus dux*, no del *imperium mundi*, pero sí de Italia, dándole alas nuevamente al mesianismo de Federico II. Este hombre –como los franciscanos espirituales– estaba convencido de que la llegada del Espíritu Santo no había sido un único acontecimiento del pasado, sino algo que volvería a repetirse, y él se consideraba como el compañero político de san Francisco, llamado a sostener y a regenerar un reino que se desplomaba, así como Francisco había sostenido y renovado una Iglesia que se derrumbaba.[11] Cola di Rienzo tuvo la ambición de pretender fusionar las aspiraciones mesiánicas de los gibelinos con las de los franciscanos espirituales, en pro de la restauración nacional de Roma y de Italia. Su propósito de jugar el papel del prometido *dux* fracasó miserablemente, y de 1349 a 1350 se refugió junto a los franciscanos eremitas, que todavía seguían las doctrinas prohibidas de Joaquín. En una correspondencia que mantuvo con el emperador Carlos IV, que posteriormente lo confinó en prisión durante varios años, y con el arzobispo de Praga, intentó persuadirlos de la verdad de las visiones proféticas de Joaquín.

Pese a que la aplicación de las profecías salvíficas de Joaquín al campo político no había sido prevista ni perseguida por su autor, ésta fue sin embargo la consecuencia natural de su método. Pues cuando –con el anuncio de un nuevo y último orden– Joaquín abrió la posibilidad de una revisión sustancial de la tradición eclesiás-

11 Véase E. Benz, *Ecclesia spiritualis*, pp. 387 y s., y las biografías de Cola di Rienzo de Gabriele d'Annunzio, *La vita di Cola di Rienzo*, Milán, 1912, y P. Piur, *Cola di Rienzo*, Viena, 1931. La interpretación de san Francisco como el "*novus dux*" proviene de Joaquín. El origen espiritual del título "*dux*" se encuentra en Mat., 2, 3-6. La transferencia de ese título eclesiástico a un guía político perdura en Italia en el "*Duce*" de nuestro tiempo. En la década de 1920, un sacerdote católico publicó un panfleto fascista sobre Francisco y Mussolini, en el que intentaba demostrar la correspondencia de las aspiraciones renovadoras de ambos. El mensaje de Mussolini –se dice allí– ¡es un "*messagio francescano*!" Esta "concordancia" estaría ilustrada con la reproducción de un cuadro de Giotto, que representa a san Francisco predicando a los pájaros, y una fotografía de Mussolini, en la que aparece acariciando a una leona.

tica, cuestionó necesariamente no sólo la autoridad tradicional de la Iglesia, sino también el orden temporal del *saeculum*. Su expectativa de un último progreso providencial del cumplimiento de la historia de la salvación dentro de los marcos de la historia del mundo es, comparada con Agustín, algo totalmente nuevo. En éste nunca se advierten predicciones proféticas de un cambio radical dentro del orden temporal, que por esencia está sometido al cambio.

Desafiada por estas innovaciones subversivas, la Iglesia debió reformular su concepción fundamental del curso histórico en tanto historia de la salvación sobre la base de Agustín y de Anselmo.[12] Se trataba de insistir en la tradicional distinción de los dos órdenes –el del Antiguo y el del Nuevo Testamento– excluyendo un tercero, y de acentuar el carácter extrahistórico de la última plenitud. La muerte y la resurrección, la decadencia y la renovación no tienen lugar razonable en un progreso constante hacia la realización y la plenitud suprahistóricas.[13] Por otra parte, argumentaba la Iglesia, choca contra la naturaleza de la historia sagrada admitir un retroceso, desde un estado perfecto a otro menos perfecto. El primero fue alcanzado cuando el tiempo se cumplió y, por eso, no puede seguir al estado presente.[14] La *spiritualis intelligentsia* fue un privilegio de la época apostólica, desde la que la Iglesia evolucionó en ininterrumpida sucesión. La historia de la salvación y sus medios están encarnados, de una vez y para siempre, en la Iglesia fundada por Cristo. En cuanto tal, ella sobrevivirá a todas las modernizaciones ilegítimas y durará hasta la segunda venida de Cristo. Únicamente este *éschaton* supramundano limita la historia de la Iglesia. Ella debía acentuar la perpetuidad de su estado y enfriar la pasión

12 Véase Benz, *Ecclesia…*, *op. cit.*, pp. 404 y 432 y ss. sobre la teología histórica de Petrus Aureoli.

13 Con Joaquín, la resurrección pasó a ser una categoría de la teología de la historia. Porque vida, muerte y resurrección de Jesucristo son el modelo de su cuerpo en la Iglesia, la Iglesia histórica también debe vivir, morir y resucitar.

14 En la medida en que la Iglesia aplicó este principio fundamental a la cuestión en disputa sobre pobreza y riqueza, argumentó contra los franciscanos espirituales que el estado actual de las cosas contradiría, de hecho, la ley del progreso si el cristianismo primitivo hubiese exigido la pobreza total como estado de perfección; pero la posesión de *temporalia* también había sido permitida en el cristianismo primitivo.

escatológica de sus enemigos. Pues su propia existencia descansa, entonces como hoy, en la inamovilidad de este motivo originario de la fe cristiana. La lógica de la autoconservación y de la autoafirmación está en contra de la interpretación existencial e histórica del pensamiento escatológico. La mirada de los franciscanos espirituales estaba dirigida a una crisis radical inminente; la mirada de la Iglesia se basó y se basa en su fundamento eterno.

El dogma cristiano había excluido desde el vamos –de Agustín a Tomás de Aquino– cualquier interpretación histórica de las últimas cosas y, precisamente por eso, dominaba teológicamente la historia del mundo. Joaquín vio todo en una perspectiva de historia de la salvación. Para él Cristo no sólo significa el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento, sino también el comienzo de una nueva época. Cristo queda en el centro, pero éste es un centro de signos y significaciones, que, tanto hacia él como desde él, remiten a futuros desarrollos. La significación de Cristo es verdaderamente histórica, no porque es única sino porque está dentro de una continuidad histórica, en la que las generaciones posteriores a Cristo son tan importantes como las anteriores a él. Joaquín piensa en sentido estrictamente teológico y, al mismo tiempo, histórico, es decir, en el sentido de un *cursus temporis*, en vez de mero ínterin. El curso del tiempo está articulado por tránsitos hacia grados superiores. Cada estadio entra en el lugar de una revelación más temprana, de tal modo que cada uno *in suo tempore* tiene su peculiar necesidad y verdad –como en Comte y en Hegel–, pero en el medio del pensamiento "ahistórico" del Medioevo. Como el logos espíritu del mundo de Hegel, la verdad cristiana se desarrolla dentro de un orden temporal como un suceder de la verdad. En Agustín y en Tomás, la verdad cristiana descansa, de una vez y para siempre, en un único hecho histórico; en Joaquín, la verdad tiene un horizonte abierto y una esencial historicidad.

En el pensamiento de Agustín, la perfección religiosa es posible en cada momento del curso histórico después de Cristo; en el pensamiento de Joaquín, sólo en un determinado período y con la concurrencia de determinados acontecimientos. Según Agustín, la verdad histórica se revela en un único acontecimiento; según Joaquín, en la secuencia de diferentes órdenes. Uno espera el fin del mundo, el

otro la época del Espíritu Santo. Ambos están de acuerdo en que *nihil stabile super terram*. Pero para Agustín esto significa que todo es perecedero; para Joaquín, que todo avanza hacia su transformación, también la Iglesia y sus enseñanzas. Comparado con Agustín y con Orosio, pero también con Tomás y con Otto von Freising, el pensamiento de Joaquín es historicismo teológico.[15]

La posición de la Iglesia católica frente a los sucesores de Joaquín respondió a los mismos móviles que tuvo Agustín frente a las expectativas chiliásticas de los primeros siglos de nuestra era. Después de que la Iglesia se impuso en el mundo histórico, debió consolidar su propia posición y practicar la sabiduría de este mundo, a fin de administrar los medios salvíficos sobre una base segura. La Iglesia triunfante estabilizó y neutralizó las posibilidades anárquicas de la escatología radical de los primeros cristianos, cuyo heroísmo no se afanó por la continuidad de la historia de este mundo.[16] Después de mil años de existencia histórica, la Iglesia estaba saturada de mundanidad, como su teología de filosofía arábiga o aristotélica. A los elementos originarios de la fe cristiana –el advenimiento del reino de Dios, el regreso de Cristo, el arrepentimiento, el renacimiento y la resurrección–, se superpuso una masa de derechos bien adquiridos y de intereses seculares.

El movimiento franciscano le recordó a la Iglesia que un comienzo absoluto, o sea, la creación, también exige un final absoluto o *éschaton* y que la historia entre comienzo y fin es un "entretiempo", no porque su duración sea indeterminada, sino porque espera un final definitivo. Los franciscanos espirituales despertaron, junto con la conciencia histórica, la pasión por la predicción escatológica. De aquí la tensión entre su celo religioso y el modo en que comprendieron su función en la historia mundial. Dado que se habían fijado una determinada situación e incluso un punto determinado en el tiempo –el año 1260–, las expectativas de muchos destacados joaquinistas se desplomaron una vez que los acontecimientos reales tomaron una dirección inesperada. Un real suceso histórico –la pre-

15 Grundmann, *op. cit.*, pp. 96 y ss.

16 Que el cristianismo no era una religión para este mundo lo comprendieron desde Pablo y Tertuliano hasta Rousseau, Kierkegaard y Nietzsche.

matura muerte de Federico II, del que se había supuesto que jugaría hasta el final el papel del gran Tentador y Anticristo–, refutaba, en 1250, la interpretación histórica y escatológica de los joaquinistas.

Dejando de lado este "error", que pertenece a esa clase de errores que parece estar inseparablemente unida con cualquier cálculo histórico de revelaciones suprahistóricas, sin que le sea posible, sin embargo, erradicar la convicción cristiana de que la forma de este mundo perece, estas luchas del siglo XIII conservan toda su significación. Estas luchas reavivaron las primitivas esperanzas de un período en el que la fe cristiana aún enfrentaba la idolatría de los paganos, pero dentro de un medio ambiente cristiano y contra una Roma cristiana erigida en nueva Babilonia.

Como Lutero después de él,[17] Joaquín no pudo prever que su propósito religioso de desmundanizar a la Iglesia se convertiría, en las manos de otros, en lo contrario: la "mundanización" del mundo, promovida por la transferencia del pensamiento escatológico a cosas no últimas, reforzando el ímpetu del impulso secular en dirección a una última solución de problemas, que en su propio plano y con sus propios medios no pueden, en absoluto, solucionarse.[18] La esperanza de Joaquín en una nueva época de la "plenitud" podía tener dos efectos contrapuestos: promover la severidad de la vida espiritual frente a la mundanidad de la Iglesia –y ésta había sido su intención–, y, por el contrario, estimular las aspiraciones de nuevas realizaciones históricas, y éste fue el tardío resultado de sus profecías de un Nuevo Testamento. El anunciado trastorno que, dentro de los límites de una fe escatológica, implicaba la realización de un ideal de perfección de vida tras los muros del convento fue asumido cinco siglos después por un sacerdocio filosófico, que interpretó el proceso de secularización como una realización "espiritual" del reino

17 E. Renan señaló cierta vez que es totalmente sorprendente el hecho de que el protestantismo no haya nacido tres siglos más temprano ("Joachim de Flore et l'évangile éternel", *Revue des deux mondes*, 1866). En cierta medida, la reforma perseguida por los joaquinistas significó una ruptura mucho más radical con la Iglesia entonces dominante que la reforma de Lutero, pues éste jamás puso en duda el sentido de la Escritura, sino que más bien agudizó su significación literal.

18 Véase el prólogo de Kierkegaard a "Der Einzelne" [El único], en *Die Schriften über sich selbst*, *Gesammelte Werke*, sec. 33, Düsseldorf/Colonia, 1951.

de Dios sobre la tierra. En tanto tentativa de realización de ese reino, las formas progresistas de pensamiento de Lessing, Fichte, Schelling y Hegel pudieron convertirse más tarde en el positivismo y en el materialismo de Comte y de Marx.[19] El tercer Testamento de Joaquín reapareció bajo la forma de una "Tercera Internacional" y de un "Tercer Reich", anunciado por un *dux* o Führer, celebrado por millones como el redentor y saludado con "Heil". La fuente de estas tentativas de consumar la historia por medio de la historia debe buscarse en la esperanza de los franciscanos espirituales en que un combate final llevaría a la historia de la salvación a su consumación en la historia del mundo.

19 Véase Apéndice I, pp. 253 y ss.

IX
Agustín

LA REFUTACIÓN DE LA ANTIGUA CONCEPCIÓN DEL MUNDO

La interpretación cristiana de la historia dirige su mirada al futuro en tanto horizonte temporal de un fin determinado y una consumación última. Todos los ensayos modernos de exponer la historia como una progresión plena de sentido, si bien jamás concluida, en dirección a un cumplimiento intramundano se fundan en este esquema teológico de la historia de la salvación. Es por ello que una puesta a prueba radical de la conciencia cristiana de la historia no puede tener lugar en una discusión con el concepto secularizado, pero no menos futurista, de la historia del mundo poscristiano. Es necesario ser capaz de refutar una idea precristiana del acontecer temporal. Tal idea aún estaba viva en tiempos de Agustín: el tiempo cósmico de la concepción clásica era representado como un movimiento circular, periódico, sin fin. En su *De Civitate Dei contra paganos,* Agustín emprendió la tarea de refutar la teoría clásica del movimiento del tiempo y del mundo mediante una teología de la historia humana gobernada por Dios. Este lugar de refutación completamente diferente implicaba que la teoría clásica no podía ser enfrentada en su propio terreno. Agustín no la refuta en un plano teórico y cosmológico, sino práctico, teológico y moral. El capítulo IV del libro undécimo del *De Civitate* comienza con la afirmación:

> Entre todos los objetos visibles, el mayor de todos es el mundo; de todos los invisibles, el mayor es Dios. Pero que haya mundo lo vemos experimentalmente; y que haya Dios lo creemos firme-

> mente. Que Dios haya hecho este mundo, a ninguno debemos creer con más seguridad en este punto que al mismo Dios; pero ¿dónde se lo hemos oído? Nosotros lo hemos oído y sabemos por el irrefragable testimonio de la Sagrada Escritura, donde dice su profeta: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra".[1]

Este pasaje –una formulación verdaderamente clásica del punto de vista cristiano– pone inmediatamente de manifiesto por qué ella es incompatible con la tesis de los antiguos, pero también por qué la cosmología griega no puede ser refutada teóricamente desde un punto de vista cristiano. Pues del "creer" al "ver" no hay ninguna transición. Juzgada con los ojos del cuerpo, la fe es, en verdad, "ciega". La *theoria* griega fue realmente una visión del mundo o contemplación de lo visible y, por lo tanto, es mostrada, mientras que la fe cristiana o *pistis* es una cierta confianza incondicional en lo que es invisible y, por eso, indemostrable. Lo creído no se deja conocer teóricamente; se debe confesar y la confesión pertenece a la praxis. Ninguna teología natural abre un acceso al Dios cristiano. Dado que en su ser y en su poder Dios es infinitamente superior a sus creaturas, no puede ser concebido desde la perspectiva del mundo. El mundo comprendido bíblicamente –en tanto creatura– puede ser como puede no ser; él no existe en esencia, es decir, por naturaleza. El único auténtico testigo del mundo visible es el invisible Dios, quien manifiesta su creación al hombre en la Escritura.

Sólo en segundo término –y como respuesta a objeciones paganas, que suponen un mundo eterno sin comienzo ni fin– Agustín argumenta que el mundo en tanto que tal ya demuestra su carácter creado, aun cuando las voces de los profetas callen. Que el mundo ha sido creado es testimoniado por su propia variabilidad, su curso bien ordenado y la belleza de todo lo visible.[2] Lejos de usar este

1 Agustín, *La ciudad de Dios*, libro undécimo, cap. IV, México, Porrúa, 1979, col. "Sepan cuantos…", Nº 59, p. 243. [Traducción modificada: N. del E.]

2 *Ibid.*; *Confesiones*, IX, 4. El argumento es algo distinto, según que el acento sea colocado en el curso bien ordenado de los cambios o en la mutabilidad en tanto tal. En el segundo caso, anuncian que Cielo y Tierra fueron creados, pues están sometidos al cambio y lo mudable no puede ser eterno. El supuesto es la antigua tesis de que lo perfecto y divino no es susceptible de cambio alguno.

segundo argumento cosmológico como el decisivo y, por lo tanto, de derivar la existencia de un Dios ordenador e inmutable de la estructura finalística y la variabilidad del mundo, Agustín pone de relieve que toda magnitud, orden y belleza del universo no significan "nada" y ni siquiera puede decirse que ellos en absoluto "sean" comparados con la grandeza, la sabiduría y la belleza invisibles del eterno Dios, que creó Cielo y Tierra de la nada.[3] Un mundo creado de la nada está privado, desde el principio, de su propio y auténtico ser. Esta desvalorización del mundo natural vale no sólo para el Génesis, sino también para los Salmos y para las alabanzas a Dios por San Francisco.[4] El mundo bíblico está lleno de belleza y maravillas y es como hermano y hermana, pero sólo porque revela al creador común del hombre y del mundo, pero no porque se manifiesta a sí mismo como bello, ordenado y divino.[5] En perspectiva cristiana, el mundo gana por su procedencia supramundana lo que el universo de los antiguos pierde en autonomía divina.

Al mismo tiempo que el mundo fue creado el tiempo, pues es imposible representarse un tiempo "antes" de la creación de lo que se mueve y cambia;[6] por el contrario, Dios es inmutable y sin tiempo. Dios no creó el universo en el tiempo, sino simultáneamente con él, como un mundo temporal:

> Porque lo que se hace en el tiempo se hace después de algún tiempo y antes de algún tiempo; después de aquel que ha pasado y antes

3 *Confesiones*, XI, 5.
4 Cf. el artículo de Matthes Arnold sobre "Pagan and christian religious sentiment", *Essays literary and critical*, Everyman's Library, pp. 127 y ss.
5 Cf. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 2, 5, 7, 8, 11-15, 17, donde la divinidad del mundo se deduce directamente de sus propias naturaleza y estructura cósmicas.
6 La comprensión agustiniana del tiempo desde su relación con el movimiento y el cambio (*La ciudad de Dios*, libro undécimo, cap. VI) es un descubrimiento griego (Aristóteles, *Física* IV, 10-14). La revolución cristiana en la concepción del tiempo ocurre cuando Agustín plantea la pregunta de "dónde" reside originariamente el tiempo. Su respuesta es la siguiente: en la invisible extensión del espíritu humano –en su atención, que se representa el presente; en su memoria, que presencializa el pasado, y en su expectativa, que anticipa el futuro–; pero no afuera en el universo, esto es, en los movimientos de los cuerpos celestes, que son el modelo visible de la concepción clásica del tiempo y del movimiento (véase *Confesiones*, XI, 24 y 28 y ss.).

> de aquel que ha de venir; pero no podía haber antes del mundo algún tiempo pasado, porque no había ninguna criatura con cuyos mudables movimientos fuera sucediendo. Hízose el mundo con el tiempo pues en su creación se hizo el movimiento mudable, como parece se representa en aquel orden en los primeros seis o siete días.[7]

Por lo tanto, se equivocan los filósofos paganos cuando sostienen que el mundo, con su movimiento de perpetuo retorno, es eterno, sin principio ni fin. Pero esta idea no se debe a una falta de entendimiento, sino más bien a la "locura de su incredulidad". Le atribuyen al mundo lo que sólo puede ser dicho acerca de Dios, que es infinitamente diferente del mundo. Pero en vez de refutar el error de los paganos con razones teóricas, Agustín se remite a la autoridad de la Sagrada Escritura, cuya verdad vale para él como demostrada por el hecho de que sus profecías se han cumplido. Según la tradición bíblica, el mundo no sólo tiene un comienzo, sino que este comienzo está exactamente fechado: ¡apenas si han pasado seis mil años desde la Creación![8] Pero aun cuando calculásemos la duración del mundo en seiscientos mil años, esto no significaría nada, pues cualquier posible duración del tiempo finito es nada comparada con la eternidad infinita de un creador eterno, atemporal. Un tramo del tiempo, que comienza en un punto y está limitado por un término, puede ser todo lo largo que se quiera; es incomparablemente breve o, mejor, no es nada, en comparación con Dios, que no tiene ni comienzo ni fin.[9]

Por lo que respecta al género humano, del que algunos filósofos antiguos creyeron que ha existido siempre porque la experiencia enseña que ningún hombre puede, en absoluto, existir sin haber sido generado por otros hombres, replica Agustín que estos filósofos "dicen lo que piensan, pero no lo que saben". Agustín "sabe" que el hombre tiene un comienzo con independencia de otros hombres,

7 *La ciudad de Dios*, libro undécimo, cap. VI, p. 245; cf. *Confesiones*, XI, 3.
8 Agustín sigue la cronología de Eusebio, que parte de 5611 años de la creación hasta la toma de Roma por los godos.
9 *La ciudad de Dios*, libro duodécimo, caps. X y XII. El siguiente análisis se funda en el libro duodécimo, caps. X-XIII y XVII-XX, y sobre el libro undécimo, caps. IV y VI.

porque él sabe con los ojos de la fe que el hombre no es un mero producto de la procreación, sino una creación única, absoluta. El primer hecho de la existencia humana no es la procreación, ni la identidad a través de las generaciones, sino el hecho de que cada individuo humano y cada generación son débiles e ignorantes, expuestos a la decadencia y a la muerte, pero capaces de una renovación gracias a un renacimiento espiritual. En el corto intervalo de una existencia humana se trata de llegar a ser bienaventurado o condenado por toda la eternidad. La renovación de la que hablan los filósofos paganos es con relación a la naturaleza y a sus ciclos repetitivos. Afirman que estos ciclos se repiten indefinidamente, como por ejemplo la salida y la puesta del sol, la secuencia de verano e invierno, la generación y la corrupción. Esta teoría del eterno retorno de lo mismo, en la que se reveló para el espíritu griego –de un modo natural– un orden inmutable que regula las mutaciones temporales, les dio a aquellos hombres la certeza de que el cosmos es confiable.[10] Para Agustín, el cambio en el eterno retorno de lo mismo no significa más que una "variación" sin sentido, que tanto menos puede ser aceptada cuanto que el alma inmortal y el destino del hombre están sometidos a su legalidad.

Por lo tanto, el argumento decisivo en contra del concepto clásico del tiempo es de orden moral: la doctrina pagana es sin esperanza, pues esperanza y fe están, esencialmente, referidas al futuro, y no puede haber un auténtico futuro si los tiempos pasados y futuros son fases de igual valor dentro de un retorno cíclico, sin comienzo ni fin. Sobre la base de un perpetuo curso de determinados ciclos, sólo podríamos esperar una rotación ciega de miseria y felicidad, es decir, de felicidad engañosa y miseria real, pero no de bienaventuranza eterna; una repetición sin fin de lo mismo, pero nada nuevo, definitivo, redentor. La fe cristiana promete verdadera salvación y felicidad eternas a aquellos que aman a Dios, mientras que la doctrina atea de los ciclos paraliza la esperanza y el amor. Si todo ocu-

10 En la perspectiva cristiana el cosmos no es esencialmente confiable, a no ser de manera mediata, por la confianza en la voluntad de Dios, que –por así decir– le ordena al sol cada mañana: "¡Vuelve a girar!" (G. K. Chesterton, *Ortodoxia*, cap. IV).

rriese, una y otra vez, siempre, en espacios de tiempo determinados, la esperanza cristiana en una nueva vida sería vana:

> ¿Quién puede escuchar esta doctrina? ¿Quién darle crédito? ¿Quién puede sufrirla? Que si fuese verdad, no sólo con más cordura se pasara en silencio, sino también [...] fuera prueba de más sabiduría el no saberlo. Pues si en la eternidad no hemos de tener memoria de estas cosas, y por eso hemos de ser bienaventurados, ¿por qué razón aquí, con la noticia que tenemos de ellas, se nos agrava más esta nueva miseria? Y si en la vida futura necesariamente las hemos de saber, a lo menos no las sepamos en la presente, para que así sea más dichosa la esperanza, que allá el gozo y posesión del sumo bien; puesto que aquí esperamos conseguir la vida eterna, y allá sabemos que hemos al fin alguna vez de perder la vida bien aventurada, aunque no eterna.[11]

En última instancia, es la exclusión de la verdadera beatitud lo que hace a la teoría de un eterno retorno de lo mismo, cerrado en sí, "repugnante" y "enemiga" de la fe cristiana, que es una fe en lo nuevo irrepetible, que vino al mundo y a su historia con el Salvador:

> Porque si se liberta el alma para no volver más a las miserias, de manera que nunca antes se ha librado a sí misma, ya se hace en ella algún efecto que jamás se hizo antes, y ésta es, en efecto, cosa muy grande, pues es la eterna felicidad que nunca ha de acabarse. Y si en la naturaleza inmortal ha de haber tan singular novedad, sin que haya sucedido jamás ni haya de volver a suceder con ningún circuito o revolución, ¿por qué porfían que no la puede haber en las cosas mortales?[12]

El otro argumento de Agustín de que lo nuevo de ciertos acontecimientos no es inconciliable con el "orden de la naturaleza" es de importancia secundaria. Agustín no concibe la naturaleza como *phúsis*, sino como orden providencial, querido, pues, por Dios, que

11 *La ciudad de Dios*, libro duodécimo, cap. XXI, p. 282.
12 *Ibid.*, p. 283.

ha creado la naturaleza y al hombre. La divinidad tiene el poder de "hacer, no para sí, sino para el mundo, cosas nuevas que ni antes las haya hecho ni jamás las haya tenido imprevistas".* Para un alma cristiana renacida, la miseria y la felicidad son experiencias totalmente nuevas; la primera tiene su origen en el pecado, la segunda en la aspiración de ser redimido de él. Y si el Eclesiastés, que dice: "nada nuevo ocurre bajo el sol", hubiese tenido en mente el retorno pagano de lo mismo (suposición que Agustín rechaza), también él habría sido un hombre sin fe y no un sabio.

Agustín no refuta teóricamente la teoría clásica del retorno cíclico en su propio terreno. A pesar de que emplea todas las armas de su espíritu para destruirla, en última instancia no apela a la inteligencia: "De esos argumentos con los que los infieles procuran torcer del camino recto a nuestra sencilla y piadosa fe, para que andemos con ellos alrededor, aun cuando la razón no los pudiera refutar, la fe se debiera reír".[13] Cierra su exposición polémica, sin más trámites, diciendo: "Así que Dios nos libre de que creamos esto: 'Porque una vez murió Jesucristo por nuestros pecados, y habiendo resucitado de entre los muertos, ya no muere'".* No es casual que la discusión de la teoría del eterno retorno de lo mismo, que se refiere a la perpetuidad de acontecimientos cósmicos o naturales, concluya con un argumento supranatural: que la venida de Cristo y su resurrección son ambos sucesos únicos, de significación universal. El poder de Dios de resucitar a los muertos a la vida eterna es la prueba más contundente de su poder e infinitamente más importante que la eternidad del mundo, como lo enseñaron filósofos griegos. En el milagro de la resurrección se consuma otra vez el milagro de la creación, más aun: éste es superado.[14] La recta

* *Ibid.* [N. del E.]

13 *Ibid.*, libro duodécimo, cap. XVIII, p. 279. Una solución teórica de la disputa entre la teoría antigua de un movimiento eterno y la doctrina de la creación fue emprendida por Tomás de Aquino en su esfuerzo por conciliar la física aristotélica con el Génesis. Los averroístas opinaban que ambas concepciones son incompatibles (*Suma Teológica*, I, qu. 46; *Summa contra Gentiles*, II, 34; *De aeternitate mundi*; cf. también Egidio de Roma, *Errores philosophorum*, ed. por J. Koch, trad. por J. O. Riedl, Milwaukee, Marquette University Press, 1944).

* *La ciudad de Dios*, libro duodécimo, cap. XIV, p. 276. [N. del E.]

14 Cf. Romanos, 4,17.

doctrina apunta a un fin futuro; por el contrario, "los malos se mueven en círculo".[15] El círculo, según la opinión de los antiguos, es lo único perfecto, porque es un movimiento cerrado en sí mismo, no tiene fin y hay que rechazarlo si es que la cruz es el símbolo de la vida, cuyo sentido se consuma en un fin.

El pensamiento moderno es atraído aún hoy por ambos símbolos: la cruz y el círculo, y la historia espiritual de la humanidad occidental es un renovado intento por mediar entre Antigüedad y cristianismo. Este intento está condenado al fracaso a no ser mediante un acuerdo entre términos por principio inconciliables. Tanto Nietzsche como Kierkegaard han mostrado que es esencial la decisión originaria entre cristianismo y paganismo. Pues, ¿cómo podría conciliarse la antigua teoría de la eternidad del mundo con la fe cristiana en la creación, el ciclo con el *éschaton* y el reconocimiento pagano del *fatum* con el deber cristiano de la esperanza?[16] La razón de la incompatibilidad radica en que la visión clásica del mundo se dirige a lo visible, mientras que la *Weltanschauung* cristiana no es ninguna *Anschauung*, es decir, una visión, sino esperanza y la fe en lo invisible.

15 Salmos, 12, 9. Las ediciones inglesas modernas (King James, American Revised, Goodspeed, Moffat) traducen el "círculo" de los textos latinos, griegos y hebreos con giros sin contenido de significación: "en todas sus partes", "aquí y allí", "en torno a nosotros". Después de la repetición nietzscheana de la teoría cíclica, O. Weininger intentó una refutación moral en un artículo sobre la "Einsinnigkeit der Zeit" [Univocidad del tiempo], en *Über die letzten Dinge* [Sobre las últimas cosas], 6ª ed., Viena/Leipzig, 1920. Las fuentes principales de la teoría clásica del eterno retorno son: Heráclito, *Fragmentos*, 30, 31, 51, 63, 67, 88; Empédocles, *Fragmentos*, 115; casi todos los mitos platónicos; Aristóteles, *Metafísica* XII, 8; *De caelo*, I, 3, 14; y *Problemata*, XVII, 3; Eudemo, *Fragmentos*, 51; Nemesio, *De natura hominis* 38, 147; Marco Aurelio, XI; Séneca, *Cartas a Lucilio*, 24. Las fuentes principales de las refutaciones cristianas son, además de Agustín, Justino, *Diálogo con Trifón*, I, introducción; Orígenes, *Contra Celso* IV, 67; V, 20, y *De principiis* II, 3.

16 Romanos, 8, 24 y s. Muy lejos de ser un don meramente natural de un temperamento sereno, la esperanza cristiana es un deber religioso, especialmente cuando las circunstancias de la vida son desesperantes. La esperanza, como la fe y la caridad, es una virtud mística de la gracia, mientras que todas las virtudes paganas son acordes a la razón (véase Chesterton, *Heretics*, cap. XII). Para una concepción moderna de la doctrina cristiana de la esperanza, véase la poesía de C. Péguy, "L' Espérance".

TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

La *Ciudad de Dios* de Agustín es el prototipo de toda concepción de la historia que merezca sin reservas el nombre de "cristiana". No es una filosofía de la historia, sino una interpretación dogmática del cristianismo en el acontecer del mundo. Agustín interpreta la verdad de la doctrina cristiana en la historia sagrada y profana, pero la historia del mundo misma no tiene para él ni interés ni sentido propios.[17] La ciudad de Dios no es un ideal que se realiza en la historia, y en su existencia terrena la Iglesia es sólo una representación de la *civitas Dei* suprahistórica. Para Agustín, la tarea de la Iglesia no reside en exponer el desarrollo de la verdad cristiana a través de la sucesión de épocas de la historia del mundo, sino en el anuncio y la difusión de la verdad, que se ha revelado y establecido de una vez y para siempre. En la medida en que la Iglesia se conecta con la historia, para Agustín son suficientes aquellos hechos históricos a los que ya se había referido Eusebio. Hay un largo camino que separa la concepción de la Iglesia, en tanto cuerpo místico de Cristo, de la praxis eclesiástica en la que la Iglesia, en tanto institución, administra los medios de salvación, y más aun de la visión moderna, según la cual ella forma parte de la historia de la cultura y, como consecuencia, está sometida a los cambios históricos. Para Agustín es evidente que en este *saeculum* todo está sometido al cambio. Precisamente por esto, la historia profana carece para la fe de toda significación inmediata. Pase lo que pase entre el presente y el final, en tanto *finis* y *telos*, ello es insignificante en comparación con la alternativa de la aceptación o el rechazo del mensaje cristiano. La fe de Agustín no necesita del desarrollo histórico, porque el curso de la historia, en tanto tal, no puede producir ni agotar el misterio

17 Véase H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte* [Fe e incredulidad en la historia del mundo], Leipzig, 1911; E. Troeltsch, *Augustin, die Antike und das Mittelalter* [Agustin, la Antigüedad y el Medioevo], Munich/Berlín, 1915; H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris* [Estudios sobre Joaquín de Fiore], Leipzig, 1927, p. 74; W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit* [Cristianismo e historicidad], Stuttgart, 1951; cf. también J. B. Bury, *The idea of progress*, Nueva York, 1932, p. 21; Th. Mommsen, "Augustin and the christian idea of progress", en *Journal of the History of Ideas*, junio de 1951.

central de la encarnación de Dios. Esta fe se abre paso a través de todas las evoluciones y las crisis históricas. Abraham, Moisés y Cristo trazan una secuencia de la historia de la salvación, pero no fundan una historia de la religión cristiana. Ni Agustín ni Tomás de Aquino[18] conocen una historia del cristianismo entre la primera y la segunda venida de Cristo. En comparación con la novedad del acontecimiento único, llamado "Cristo", no puede ya haber algo realmente nuevo. Lo que lleva a cabo Agustín en *La ciudad de Dios* no es, según esto, una incorporación de la teología en la historia, sino de la fe de la comunidad cristiana primitiva en la doctrina de la Iglesia oficial. Agustín defendió a esta última frente a las expectativas milenaristas de cristianos, judíos y paganos, que pensaban más "históricamente" que la doctrina de la Iglesia.[19] Por otra parte, por su rechazo de tales expectativas dentro del tiempo histórico, Agustín pudo diseñar –por primera vez– una suerte de historia universal como *procursus* con una finalidad, desde un comienzo hasta el fin, sin necesidad de introducir un "milenio" intermediario. En la construcción agustiniana de la historia, los acontecimientos de la historia del mundo y la meta supramundana están separados por principio y sólo se unen por la *peregrinatio* de los creyentes *in hoc saeculo*.

El título de la obra de Agustín –*De Civitate Dei contra paganos*– anuncia la intención crítica y apologética. El motivo para ello lo dio el saqueo de Roma por Alarico en 410, acontecimiento que produjo en los pueblos del Imperio Romano una tremenda impresión, comparable con la destrucción de Jerusalén y la conquista de Constantinopla en el siglo XV. En nuestros días, la ocupación de Viena

18 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II, qu.1, a.7. Los *articuli fidei* no pueden evolucionar de manera histórica, porque –en sí mismos– son perfectos e intemporales. Sólo pueden ser desarrollados.

19 Véase W. Nigg, *Das ewige Reich* [El reino eterno], Zurich, 1944, pp. 123 y ss., y J. Taubes, *Abendländische Eschatologie* [Escatología occidental], Berna, 1947; cf. también la indicación de Grundmann, *op. cit.*, pp. 70 y ss. con respecto a la posición de Joaquín de Fiore frente al esquema de la historia tradicional, en especial el agustiniano, y E. Lavater, "Eschatologie und Weltgeschichte bei Augustin" [Escatología e historia del mundo en Agustín], en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1934, t. 53. La más clara exposición de la relación entre historia y escatología se encuentra en dos cartas de Agustín (Nº 197 y 199, respectivamente) al obispo Hesychius.

y de Berlín por los rusos puede haber ejercido un efecto semejante sobre los pueblos de Europa Central. Después del saqueo de Roma, los romanos afirmaron que los dioses se habían apartado de Roma, porque esos "ateos" que se hacen llamar cristianos habían invadido la ciudad y reprimido y eliminado el culto a los dioses paganos. Agustín replicó que mucho antes de la expansión del cristianismo los romanos se habían visto afectados por infortunios semejantes y que Alarico, que era cristiano, se había comportado relativamente bien teniendo en cuenta las circunstancias. El culto politeísta, agrega Agustín, no asegura un bienestar terrenal; además, las conquistas de los romanos no se deben sólo a la inteligencia práctica que los caracteriza, sino también a una inescrupulosa política, que no se detuvo ante la eliminación de pueblos pacíficos.

El juicio de Agustín sobre el Imperio Romano expresa una actitud desprejuiciada y moderada. Enjuició los acontecimientos de su tiempo con tanta empatía como distancia. Rechazó la concepción tradicional de Roma como el cuarto reino de las profecías de Daniel porque, en principio, estaba contra toda escatología situada en la historia del mundo, es decir, contra toda escatología política. Personalmente creía que el Imperio Romano iba a seguir existiendo, pero en su duración y en su caída no vio un asunto de decisiva importancia respecto del orden de las cosas últimas. En vez de, como Símmaco, Claudiano y Prudencio, erigir la *urbs* en un lugar sagrado, equiparándola con el *orbis Romanus*, destacó el hecho de que los bárbaros no habían puesto en peligro a Constantinopla –la capital oriental del imperio–. La ironía del sermón ciento cinco apunta contra aquellos gentiles y cristianos que creían en la particular significación y en la santidad de Roma, así como los diez primeros libros de *La ciudad de Dios* se proponen rebajar el tradicional orgullo romano, tanto de los gentiles como de los cristianos. Dentro de los marcos de la verdadera historia de la salvación, la significación real de la Roma imperial reside en la preservación de la paz sobre la tierra, condición necesaria para la difusión del Evangelio. Los imperios y los estados no son instrumentos del diablo ni son buenos y justificados por un derecho natural. Su origen es el pecado del hombre y su relativa importancia descansa en la preservación de la paz y en la promoción de la justicia.

De lo que se trata en la historia no es de la efímera grandeza de los imperios, sino de la salvación o la condena en un futuro escatológico. La meta firme para la comprensión de los acontecimientos presentes y pasados es la última plenitud: el juicio final y la resurrección. Esta meta final es la contrapartida del comienzo originario de la historia humana con la creación y el pecado original. Con referencia a estos dos acontecimientos suprahistóricos de origen y destino, la historia misma es un ínterin entre la primera revelación de la historia de la salvación y su futuro cumplimiento. Sólo en esta perspectiva de una historia de la salvación Agustín toma en cuenta la historia profana. Sólo cuatro de los veintidós libros tratan, en parte, de lo que nosotros llamamos "historia", apoyándose en la prehistoria y en la poshistoria, es decir, en el comienzo y en el final trascendentes. Sólo por su referencia a un comienzo y a un final absolutos la historia tiene sentido como un todo. En el centro de esta historia así limitada está la venida de Jesucristo, el acontecimiento escatológico por antonomasia.

El acontecer propio de la historia, que es universal porque está dirigida por un único Dios hacia un único fin, es la lucha entre la *civitas Dei* y la *civitas terrena.* Estos reinos no son idénticos a la Iglesia visible y al Estado, sino dos comunidades místicas, en las que discurren modos contrapuestos de existencia humana. La *civitas terrena* comienza sobre la tierra con el fratricida Caín; la *civitas Dei*, con Abel. Caín es el "ciudadano de este *saeculum*" y, por su crimen, el fundador de los reinos terrenos. Abel es –en este *saeculum*– el "*peregrinans*", que camina en pos de una meta supraterrena. Los descendientes espirituales de Abel viven *in hoc saeculo* también en el reino de Caín, pero sin ser fundadores ni colonos. Por eso, la historia de la ciudad de Dios no está coordinada con la historia del Estado, sino que la única verdadera historia de la salvación y del curso histórico (*procursus*) de la ciudad de Dios consiste en una *peregrinatio*. En el espíritu cristiano de Agustín, el "progreso" no es sino una incansable peregrinación a un último fin supraterrenal. Como *civitas peregrinans* la Iglesia está en conexión con los sucesos del mundo, en tanto y en cuanto éstos sirven al fin supramundano: la edificación de la casa de Dios. Medida con sus propios criterios, la *civitas terrena* se mueve dirigida por la utilidad, el orgullo y la codicia; la

civitas Dei, por el sacrificio, la obediencia y la humildad. Una es *vanitas*, la otra *veritas*. La *civitas terrena* existe por generación natural; la *civitas Dei*, por renacimiento sobrenatural; una es temporal y mortal, la otra, eterna e inmortal. Una está determinada por el amor a Dios, hasta el desprecio de sí mismo; la otra, por el amor propio, hasta el desprecio de Dios. Los hijos de la luz juzgan su existencia terrestre como un medio para la alegría en Dios; los hijos de las tinieblas ven en sus dioses un medio para la alegría en el mundo. Así, la verdadera historia es una incesante lucha entre fe e incredulidad.[20]

El acontecer salvífico no es un hecho empíricamente verificable, sino la consecuencia de actos de fe, mientras que la historia de los reinos del mundo, esto es, la historia del pecado y de la muerte, avanza hacia un definitivo cierre que, al mismo tiempo, es terminación de la historia y su redención. El proceso histórico en tanto tal –el *saeculum*– muestra sólo una secuencia sin esperanza de las generaciones sucesivas, que viven algunos años y luego mueren. Visto con los ojos de la fe, el proceso histórico total de la historia sagrada y profana aparece como una predeterminada *ordinatio Dei.*

El proyecto total de la obra agustiniana apunta, pues, a un único objetivo: justificar a Dios en la historia. Ésta, sin embargo, está completamente subordinada a Dios, que no es, como en Hegel, un Dios en la historia, sino el Señor de la historia. No disponemos de la acción de Dios en la historia. Su providencia prevé las intenciones de los hombres, e incluso más allá de ellas. Para Agustín, es sobre todo el destino de los judíos el que descubre la historia entera del mundo como un proceso pleno de sentido y sometido al juicio de Dios.[21] Esto no significa que nuestra propia sabiduría nos capacite para juzgar los méritos de los reinos terrenos, que Dios da tanto a los piadosos como a los impíos. Apenas podemos percibir minúsculos

20 Cf. la consideración de Goethe en el *West-östlichen Divan (Israel in der Wüste)* [El diván oriental-occidental (Israel en el desierto)]: “el tema verdadero, único y más profundo de la historia del mundo y de la historia humana [es el] conflicto entre la creencia y la no creencia”.

21 *La Ciudad de Dios*, libro cuarto, cap. XXXIV; libro quinto, caps. XII, XVIII y XXI; libro decimosexto, cap. XLIII; libro decimoséptimo, cap. XVI; libro decimoctavo, caps. XLV y ss. Cf. la interpretación teológica de la historia judía en Bossuet, *Discurso sobre la historia universal*, II, cap. XX; y en Newman, *A grammar of assent*, cap. X, 2.

fragmentos del orden pleno de sentido que Dios ha querido revelarnos. La historia es una pedagogía instituida por Dios, que educa fundamentalmente por el sufrimiento.

Sobre esta base teológica, Agustín distingue seis épocas, que corresponden a los seis días de la creación. La primera va desde Adán hasta el diluvio; la segunda, desde Noé hasta Abraham; la tercera, desde Abraham hasta David –con Nemrod y Ninus como sus contendientes–; la cuarta desde David hasta el cautiverio babilónico; la quinta desde entonces hasta el nacimiento de Cristo. La sexta y última época se extiende desde la primera aparición de Cristo en la historia hasta su segunda llegada con el final del mundo.

En esta división tradicional, también sostenida por Tomás de Aquino, la duración de la última época, la época cristiana, queda indeterminada. Lactancio había calculado que el mundo terminaría en el año 500. Agustín se abstiene de todo cálculo apocalíptico acerca de la duración de la última época. Desde el punto de vista escatológico, no es decisiva la minúscula diferencia de un par de siglos o de un par de milenios, sino el hecho del carácter creado y perecedero del mundo. Junto con la división en seis épocas y en analogía con las seis edades del hombre (primera infancia, segunda infancia, adolescencia, juventud, adultez y vejez) existe aun otra, dividida en tres épocas, en la que se toma en cuenta el progreso del espíritu: primera antes de la ley (infancia); segunda, bajo la ley (adultez); tercera, bajo la gracia (vejez o *mundus senescens*; la "vejez del espíritu" de Hegel).

En vista de esta concepción estrictamente religiosa, no podemos esperar de Agustín ningún interés especial por la historia secular. Los sucesos terrenos, en cuanto tales, están encarnados en su obra sólo por dos reinos: el de los asirios, en Oriente, y el de los romanos, en Occidente, anticipando la tesis de Hegel de que toda la historia con sentido progresa de Este a Oeste. Egipto, Grecia y Macedonia apenas si son rozados. Alejandro Magno es caracterizado como un gran ladrón, que profanó el templo de Jerusalén con su *impia vanitas*. Jerusalén simboliza la ciudad de Dios, Babilonia y Roma (la segunda Babilonia), la ciudad de los hombres.

En tanto ciudadano romano, formado en Virgilio y en Cicerón, Agustín no fue insensible ante la grandeza y los méritos de Roma,

cuya historia, por cierto, era un medio para los fines de Dios. Pero en comparación con Orígenes y Eusebio, sus juicios son llamativamente distantes.[22] Prueba de ello es su renuncia a los intentos tradicionales por armonizar el Imperio Romano con el surgimiento y la expansión del cristianismo. "Por lo respectivo a esta vida mortal, que en pocos días se goza y se acaba, ¿qué importa que viva el hombre que ha de morir bajo cualquiera imperio o señorío, si los que gobiernan y mandan no nos compelen a ejecutar operaciones impías e injustas?"[23] El tema y el propósito central de Agustín es la historia escatológica de la fe, que es un acontecer secreto dentro de la historia del mundo, subterráneo e invisible para aquellos que no ven con los ojos de la fe. El entero curso de la historia se hace progresivo, pleno de sentido y comprensible sólo por la expectativa de un último triunfo de la ciudad de Dios sobre el reino del hombre pecador, más allá del tiempo histórico.

Agustín no participa de nuestras preocupaciones por el progreso, la crisis y el orden mundial. Pues desde el punto de vista cristiano sólo hay *un* progreso: el avance hacia una separación cada vez más cortante entre fe e impiedad, Cristo y Anticristo. Y también hay sólo *dos* crisis de importancia decisiva: el pecado original y el Gólgota, y sólo *un* orden del mundo: el orden divino de la creación, contra el que la historia de los reinos "se pierde en una infinita pluralidad de tontos entretenimientos y placeres".

Los filósofos y aun los teólogos modernos son de la opinión de que la concepción de la historia del mundo de Agustín es la parte más débil de su obra y que no hace justicia al "auténtico" problema del proceso histórico.[24] Es cierto que Agustín se despreocupó por establecer una conexión entre la primera causa, esto es, el plan providencial de Dios, y las "causas segundas", que también cumplen un papel decisivo en la suerte del proceso histórico concreto. Pero precisamente el déficit de una exacta determinación de la relación recíproca entre acontecimientos seculares y sagrados distingue la

22 *La ciudad de Dios*, libro quinto, cap. XXI.
23 *Ibid.*, cap. XVII, p. 118.
24 Véase el estudio sobre Agustín de Scholz, *op. cit.*; John Figgis, *The political aspects of Augustine's City of God*, Londres/Nueva York, 1921; F. W. Loetscher, "Augustine's City of God"", *Theology Today*, t. I, octubre de 1944.

apología cristiana de Agustín –en su favor– de la más abarcadora teología de la historia política de Bossuet y de la filosofía de la historia de Hegel; ambas demuestran demasiado, en la medida en que deducen el desarrollo de la historia de la salvación del éxito de las consecuencias de la historia del mundo. Lo que se nos aparece en Agustín como un déficit de su comprensión y de su valoración de la historia secular se debe a un incondicionado reconocimiento de Dios, quien, en su soberanía, promueve, impide y da vuelta los planes humanos. Pedir del autor de las *Confesiones* una crítica histórica de hechos empíricos estaría tan fuera de lugar como pretender esperar de un historiador moderno siquiera un mínimo de interés por el problema de la resurrección de la carne, al que Agustín dedica todo el último libro de su *De Civitate.*

X
Orosio

Los *Historiarum adversum paganos libri VII*[*][1] fueron escritos por Orosio alrededor de 418 por incitación de su maestro, Agustín. El principio del gobierno de una providencia, el tema y el objetivo apologético del escrito son los mismos que los de Agustín en *La ciudad de Dios*, al menos en el tercer libro. Pero la obra de Orosio es más rica en cuanto al contenido específicamente histórico y pone mayor énfasis sobre el problema de la comparación entre felicidad e infelicidad en las épocas pagana y cristiana, respectivamente. Aun cuando el escrito de Orosio coincide temporalmente con la obra de Agustín, su posición frente al Imperio Romano no es la misma. Dejando de lado el orgullo de Orosio de ser "romano y cristiano", que, buscando refugio, puede encontrar en todas partes "su patria, su ley y su religión", la generación más joven parece haberse reconciliado ya con las nuevas condiciones de vida bajo los bárbaros. Orosio opina que en el fondo éstos no son gente tan mala, que se habían civilizado rápidamente y que trataban a los romanos que quedaban como camaradas y amigos, "de forma que ya entre ellos hay

* Las citas corresponden a la edición en español: Orosio, *Historias*, 2 vols., traducción y notas de Eustaquio Sánchez Salor, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1982. [N. del E.]

1 La obra de Orosio fue reconocida oficialmente a través de una bula papal en el año 494; desde ese momento sirvió como manual de historia y fue citado durante toda la Edad Media por hombres como el obispo Otto von Freising (*Ottonis* [...] *Historia de duabus Civitatibus*, ed. de Hofmeister, Hannover/Leipzig, 1912). Alfredo el Grande escribió una versión anglosajona de Orosio. Sólo a partir de Dante fue que los seguidores de Joaquín pusieron en duda la construcción agustiniana de la historia.

algunos ciudadanos romanos que prefieren soportar libertad con pobreza entre los bárbaros que preocupación por tributos entre los romanos".[2] Por cierto, durante largo tiempo los bárbaros fueron una amenaza, pero, en vez de tomar cuanto podían, cuando el mundo entero estaba abierto para ellos, exigieron hacer una alianza con Roma, y que se les diese tierra suficiente como para establecer una pequeña colonia, ofreciendo por su lado sus servicios para la defensa del Imperio. Por otra parte, muchos de ellos (hunos, suevos, vándalos, burgundios) se convirtieron en fieles cristianos, y así parece que hay que alabar la gracia de Dios porque, debido a la invasión de los bárbaros, tantos pueblos conocieron la verdad –lo que, "si bien cuestiona nuestro poder", sin esta circunstancia no habría sucedido–. Aun cuando ellos han sido la causa de que cayese sobre un mundo decadente tanta desgracia, precisamente esta desgracia podría ser la mañana de un nuevo mundo que conserve las bendiciones de la civilización romana –la *Romanía*–, si bien no la dominación romana.[3]

Para Orosio –como para Agustín– la historia es precisamente historia de la salvación, porque es la historia de una raza pecadora, que abusó de su libertad contra el creador. Porque el hombre está manchado con el pecado original, la historia de su redención sólo puede consistir en disciplina y castigo, lo cual es tan justo como misericordioso:

> Con razón podrá comprobar cualquiera que contemple al género humano por sí y en sí mismo que este mundo, desde el comienzo de la humanidad, se rige por períodos buenos y malos alternantes. Dado que sabemos que desde el primer hombre hubo ya pecado y castigo a ese pecado, y dado también que esos que empiezan sus historias en épocas medias no describen sino guerras y desgracias, aunque no recuerden los hechos anteriores; esas guerras, ¿qué otra cosa pueden llamarse sino males que van de un lado al otro?, y en cuanto a las desgracias del tipo que entonces había, lo mismo que las que ahora hay en la medida en que las

2 Orosio, *Historias*, *op. cit.*, libro VII, 41, 7, p. 274.
3 Cf. G. Boissier, *La fin du paganisme*, París, 1894, II, pp. 397 y ss.

hay, no son sin duda sino pecados manifiestos u ocultos castigos a esos pecados.[4]

El propósito de la abarcadora teología de la historia de Orosio es la exposición del papel de la pasión y el castigo del hombre pecador que, empuñando la "antorcha de la concupiscencia", ha puesto el mundo en llamas, así como los lamentos del mundo y los juicios de Dios desde la creación hasta el día de hoy (es decir, durante un período de 5618 años). Esta visión de la historia descansa en la fe en que *un* verdadero Dios, que –por un único acontecimiento y en un determinado tiempo– se ha revelado, ha ordenado el proceso histórico en dirección a un único fin: reconducir al hombre a su creador. Los paganos podrán afirmar: si Dios tuvo el poder de crear el mundo, instaurar la paz en él y revelarse a sí mismo, ¿qué necesidad habría entonces de extender miles de años este período intermedio de la historia, es decir, un tiempo de condenación y sufrimiento, en vez de realizar –ya en el comienzo mismo– su meta? Orosio responde a esto que sólo gentes limitadas se niegan a aceptar que un gran poder va asociado con una gran paciencia. Después de que el hombre abusó del don divino de la libertad, debe estar agradecido a la benevolencia de su creador que, en vez de aniquilarlo, le permite ser sometido a pruebas, por las que tiene la oportunidad de arrepentirse y de ser redimido.

Sobre el trasfondo del pecado original, toda historia humana –sea de Babilonia o de Roma– cursa en lo esencial hacia lo mismo. Pues lo que es construido por la mano del hombre decae con el correr del tiempo y encuentra un final. Al contemplar cuidadosamente el otrora poderoso edificio de la República Romana, sólo sería un tema de discusión saber "si es verdad que esta vacilante situación actual de aquel gran poderío antiguo [...] se debe más a la debilidad de su propia vejez que al ataque de fuerzas externas".[5] Por cierto, parece que las catástrofes del presente han quebrado los muros de contención, superando así los límites naturales, "pero yo he visto que los días del pasado no sólo eran tan oprimentes como los actuales, sino que

4 Orosio, *Historias*, *op. cit.*, libro I, 1, 10-11, p. 84.
5 *Ibid.*, libro II, 6, 14, p. 155.

cuanto más alejados estaban del consuelo de la verdadera religión, mayores desgracias trajeron consigo". La miseria del hombre empieza con su pecado, y el mal por el que es asolado el género humano se expande por el mundo entero. La uniformidad de los acontecimientos pasados, presentes y futuros conoce sólo una excepción: en los últimos días de este mundo, cuando aparezca el Anticristo y se pronuncie el juicio, "entonces habrá desgracias como nunca antes existieron".[6] Los sufrimientos de la humanidad no refutan la soberanía de Dios, sino que la demuestran con toda nitidez. Sólo los paganos no pueden comprender por qué los cristianos se alegran con la disciplina y con el castigo, que su Padre amoroso les envía en justicia, como el medio necesario para un final bendecido. "Si un hombre se conociese a sí mismo, sus acciones y sus pensamientos y también el Juicio de Dios, ¿no debería conceder que todos sus sufrimientos son justos, más aun, insignificantes?" Sufrir en esta vida por la gloria eterna es más racional que, como los paganos, soportar sus males por la fama terrena.

Que Dios dirige –a través del sufrimiento– el curso de la historia humana se sigue del hecho de que Él es el Señor de la Creación y el creador del hombre. Pues si somos creados por Dios, somos objeto de su simpatía, la que –no en última instancia– se hace conocer por sus reproches. Y si, en el fondo, todo poder viene de Dios, entonces en primer lugar los imperios, de donde salen todas las otras fuerzas. Pero si los imperios son enemigos, es mejor que uno de ellos ejerza la soberanía. Así, en un comienzo existió el Imperio Babilonio, luego el Macedonio, más tarde el Africano y, por último, el Romano. Estos cuatro imperios –previstos en el inescrutable plan de Dios– ejercen su poder en tiempos sucesivos, en los cuatro puntos cardinales del mundo: el Babilonio en Oriente, el Cartaginés en el Sur, el Macedonio en el Norte y el Romano en el Oeste. El segundo y el tercero de esos imperios determinados por la providencia sólo tuvieron una importancia pasajera, mientras que la historia de Babilonia y de Roma –en lo que concierne a origen, magnitud y edad– manifiestan un evidente paralelo. "Fue como si uno cayese y el otro se encumbrase", de modo que la soberanía de Oriente pasó a la de Occidente. Esta significativa

6 Orosio, *Historias*, *op. cit.*, Prólogo, 15, p. 81.

sucesión, que alcanza en la Roma cristiana su auge, muestra que "*un* Dios ha dirigido el curso de los tiempos, en favor de los babilonios al comienzo, en favor de los romanos al final". Pero ¡cuán distintos son la decadencia y la caída de ambos! Mientras que Babilonia perdió su poder, mantuvo Roma el suyo, porque en Babilonia se ejecutó el castigo en los déspotas mismos; por el contrario, en Roma la serenidad de la fe cristiana fue preservada en la persona del rey. Por los cristianos se garantizó la gracia de Roma. Apartándose de Agustín, Orosio acentúa la significación de la coincidencia temporal entre el reino de César Augusto y el nacimiento de Jesucristo, dando expresión a lo que se ha dado en llamar el "monoteísmo político" de los apologetas cristianos.[7] Cuando el Imperio Romano llegó a dominar sobre Asia, África y Europa, Dios decidió transferir la soberanía a un solo señor, adornado por todo poder y gracia. El mundo entero fue unido por el derecho romano y por la pax romana. Esto fue la precondición terrena para la libre expansión del Evangelio. "[A]quellos a los que la envidia empuja a la blasfemia se ven obligados de mala gana a reconocer a Dios y confesarlo, esta paz y serenísima tranquilidad del mundo se debe, no a la grandeza de César, sino al poder del hijo de Dios que nació en la época de César",[*] para iluminar al mundo por medio de sus discípulos, que, siguiendo por los caminos de países diferentes, pudieron, como ciudadanos romanos, hablar con otros ciudadanos romanos. Así puede comprobarse que el imperio de Augusto fue la preparación para la futura venida de Cristo, anunciada por muchos signos y milagros. Nada llama más la atención que el hecho de que Augusto estaba predestinado, por una oculta disposición de los acontecimientos, a prepararle a Él el camino. "Y no cabe duda [...] de que ha sido nuestro Señor Jesucristo el que, tras hacer crecer por su voluntad a Roma y defenderla, la ha llevado al culmen de su poderío, por cuanto desde el momento en que llegó a este mundo quiso, por encima de todo, ser ciudadano de ella."[8]

Al reproche de los paganos –que el presente, esto es, el tiempo cristiano, en el que la veneración de los dioses paganos fue poster-

7 E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935.
* Orosio, *Historias*, *op. cit.*, libro III, 8, 8, p. 210. [N. del E.]
8 *Ibid.*, libro VI, 22, 8, p. 161.

gada y eliminada, fue afectado por una miseria antes jamás vivida, mientras que, por el contrario, durante las persecuciones de los cristianos Roma prosperó–, replica Orosio que la tradición histórica testimonia que las destrucciones de las guerras, el incendio de las ciudades, la esclavitud de provincias enteras, la toma de riquezas, el robo de ganado, la profanación de las sepulturas y la esclavitud de los que viven hambre y enfermedad, inundaciones y terremotos, brevemente: toda esta miseria y desventura en la que consiste la historia ha existido desde siempre; y, además, que si se debe efectuar una justa comparación entre el pasado y el presente el tiempo cristiano está mucho menos afectado por esos males.

Los acontecimientos deben cotejarse con acontecimientos, pero no nuestro sentir momentáneo del mal presente con relatos coloreados de sucesos pasados. Debemos superar la natural inclinación que se niega a conceder a los relatos de catástrofes pasadas la misma significación que a una desgracia que nosotros mismos sufrimos en el presente:

> Con relación al pasado, éste es considerado tanto más agradable en palabras cuanto más triste se nos transmite en los hechos. Con relación al futuro, éste es considerado siempre mejor, por cuanto se nos hace más apetecible por hastío del presente; y con relación al propio presente no puede establecerse ninguna comparación justa con desgracias de ninguna otra época, precisamente porque el presente, cualquiera que sea, nos afecta con mayor molestia que el pasado o el futuro.[9]

Las calamidades de otros son materia de animados relatos, en la perspectiva deformada del recuerdo, que evoca sólo el éxito y la gloria y olvida los sufrimientos ocasionados por ellos:

> [...] si piensan que la época de Alejandro puede ser alabada por el valor con que éste se apoderó de todo el mundo y no censurada por la ruina en que todo el orbe se vio derrumbado, también tendrá que haber ahora muchos que consideren loable nuestra

9 Orosio, *Historias*, *op. cit.*, libro IV, Prólogo, 2, p. 256.

> época, porque los bárbaros han conseguido muchas victorias y consideran como suerte propia las desgracias de los demás. Pero quizá alguien diga: "pero estos enemigos de ahora lo son de la Romania"; se le puede responder: "Esto se pensaba también de Alejandro con relación a todo Oriente, y también los romanos han dado a otros esa misma impresión cuando han atacado con guerras a pueblos tranquilos y lejanos" [...]. Con estos argumentos se están separando, de una parte, las inevitables ruinas de las guerras y, de otra, las decisiones del vencedor; los romanos, es verdad, atacaron primero con guerras a los mismos pueblos que después educaron con sus leyes. Pero también los bárbaros, a los pueblos que ahora turban con la guerra, si consiguen dominarlos (lo cual no permita Dios), tratarán de reconstruirlos con sus costumbres y terminarán por ser llamados grandes reyes por los siglos venideros, quienes ahora son juzgados como crueles enemigos por nosotros.[10]

Los hombres buscan siempre días mejores; unos los esperan del futuro, otros los proyectan en el pasado. Pero "si aquel prometió un futuro mejor y los hombres de ahora afirman que el pasado fue mejor, ¿qué otra cosa se puede deducir, al no estar nadie contento en su época con el momento presente, sino o bien que todas las épocas son buenas aunque nadie esté contento con ellas o bien que nunca existen épocas suficientemente buenas?".[11] El mezquino interés de los hombres por su propio bienestar o su miseria los hace incapaces de juzgar las cosas según sus verdaderas proporciones. Cuando los paganos dicen que Roma, en los tiempos de sus triunfos incesantes y de sus imponentes cruzadas, de su bienestar, fue feliz, hay que aclararles que toda vez que Roma triunfaba y se sentía feliz, el resto del mundo caía vencido y era desventurado:

> ¿En cuánto, pues, ha de ser estimada esta gota de trabajada felicidad, a la que se atribuye la dicha de una sola ciudad, mientras una gran cantidad de infortunios producen la ruina de todo el

10 *Ibid.*, libro III, 20, 10 y ss., pp. 237-238.
11 *Ibid.*, libro II, 11, 10, p. 165.

> mundo? Si se consideran felices aquellos tiempos porque en ellos aumentaron las riquezas de una sola ciudad, ¿por qué no se consideran más bien desafortunados porque en ellos desaparecieron poderosos reinos con lamentable pérdida de muchos y bien desarrollados pueblos?[12]

Sólo en las *Reflexiones sobre la historia universal* de Burckhardt, en especial en la conferencia "Sobre felicidad e infelicidad en la historia del mundo", encontramos parecidas opiniones sobre los errores de nuestros juicios comparativos y la alternancia de obrar y padecer como formas originarias de la historia humana. La diferencia del análisis radica en que Burckhardt tenía ante sí el optimismo y la fe en el progreso moderno; Orosio, en cambio, el pesimismo antiguo y la experiencia de la decadencia. Consecuentemente, Burckhardt debía poner de relieve la última irrelevancia de nuestras pretensiones de felicidad, mientras que Orosio –como apologeta– insistía en la mejora relativa de los tiempos cristianos, que él supo distinguir –por la "gracia presente de Cristo"– de la "confusión impía del pasado". Pues no importa cómo denominemos los grandes hechos,

> [...] se llamen desgracias o se llamen valor, lo cierto es que, comparadas con las pasadas, las acciones de ahora son menores. De esta forma, cualquier interpretación nos favorece a nosotros en comparación con Alejandro [...] si lo consideramos como valor, el de estos enemigos de ahora es menor; si lo consideramos como desgracia, la de los romanos es también menor.[13]

A pesar de este intento por diferenciar los tiempos paganos y los tiempos cristianos también en el plano secular, y establecer así una relación entre pecado y castigo, Orosio aprobaría la afirmación más realista de Burckhardt de que el hombre, fundamentalmente, es un mártir o un "sufriente" y la historia una suerte de patología, y que nada es menos cristiano que esperar la felicidad terrena en este

12 Orosio, *Historias*, *op. cit.*, libro v, 1, 4, pp. 11-12.
13 *Ibid.*, libro III, 20, 13, p. 238.

saeculum, en tanto recompensa divina a la virtud humana. Ambos comprendieron –uno como creyente, el otro como escéptico–[14] que el poder del mal desempeña un papel esencial en la economía del mundo, y que el cristianismo es una religión –victoriosa– del sufrimiento y de la gloria de la cruz. Burckhardt se retiró a la serena paz de la contemplación; Orosio, a la serena paz de la fe incondicional. Así como Pablo no pensó cuando fue encarcelado en escapar o en hacer más fáciles las condiciones de la prisión, sino que sólo tuvo *un* interés: que lo que se le había infringido pudiese servir para la difusión del Evangelio entre la guardia pretoriana, así Orosio abrigaba la esperanza –al reflexionar sobre los posibles efectos de las invasiones bárbaras– de que éstas fueran una oportunidad para hacer conocer el Evangelio a los paganos:

> ¿Qué daño, pues, supone para un cristiano que suspira por la vida eterna el ser arrancado de este mundo en el momento que sea y de la forma que sea? Y ¿qué puede ganar un pagano no creyente en medio de los cristianos, a pesar de que alargue un poco más su vida, si al fin ha de morir en algún momento sin posibilidad de conversión?[15]

Si los paganos supiesen algo del Padre y de la esperanza que ha sido dada ahora a los pueblos, “se alegrarían con su castigo, [...] considerarían más leves los males, aunque tuvieran que soportar los más duros”.[16] Para un creyente cristiano, como Agustín u Orosio, la historia profana no tiene un sentido propio. Es, en el mejor de los casos, un reflejo fragmentario de su sustancia suprahistórica –la historia de la salvación–, que está fijada por un comienzo sagrado, un centro sagrado y un final sagrado.

Lo que en última instancia y en el mejor de los casos puede decirse de la conexión entre historia profana e historia de la salvación es que para el creyente también la historia profana puede tener carácter

14 Véase del mismo autor “Skepsis und Glaube in der Weltgeschichte” [Escepticismo y creencia en la historia del mundo], en *Die Welt als Geschichte*, 10, 1950, pp. 143-155.

15 Orosio, *Historias*, *op. cit.*, libro VII, 41, 9, p. 274.

16 *Ibid.*, libro IV, 6, 40, p. 276.

de signo, por ejemplo, si uno es capaz de interpretar una catástrofe de carácter mundial como una anticipación simbólica del Juicio Final. Léon Bloy estaba poseído por esta idea cuando –en tanto que cristiano– observó lo que ocurría en su tiempo. De la misma manera que sólo existen milagros para los creyentes –aunque sólo se tratara del milagro de la revelación–, para ellos también existe, en principio, la posibilidad de interpretar lo oculto partiendo de lo manifiesto. Por cierto, tales interpretaciones pueden terminar siendo arbitrarias deducciones. Un ejemplo de esto: Th. Haecker escribe en su Diario de 1939 a 1945:

> Para el cristiano no puede existir duda de que la significación de un acontecer exterior puede ser, en impresionante medida, muy diferente. Entiendo aquí por "significación" la lejana o cercana relación de la historia del mundo con la historia del reino de Dios. El cristiano no puede opinar, como Ranke, que cada tiempo está igualmente cerca de Dios. O negar que Roma, bajo Augusto, y Judea, bajo Herodes y Pilatos, estuvo en una relación más decisiva con la historia de la salvación que Europa bajo Napoleón [...]. Que la historia actual exhibe una tal cercana relación a la historia de la salvación, sobre esto muchos estarán de acuerdo conmigo.

Habría que añadir lo siguiente: la mayor cercanía de la historia de la salvación a Roma bajo Augusto sólo es una proximidad real desde el punto de vista de la historia del mundo; pero desde el punto de vista de la historia de la salvación, esta proximidad es sólo aparente, pues vista desde la historia del mundo la relación entre las dos historias no puede ser fijada a partir de la fe. Para el pensamiento creyente, la coincidencia fáctica de "Roma bajo Augusto" con "Cristo" no excluye que, mil años antes o dos mil años después, en Europa bajo Napoleón o en Rusia bajo Stalin o en Alemania bajo Hitler, Dios hubiera podido revelarse si ésa hubiese sido su voluntad. Y dado que, además, la historia de la salvación –en primera y en última instancia– no concierne a los reinos, a las naciones y a los pueblos de este mundo, sino a la salvación de cada una de las almas, no vemos por qué razón el cristianismo no podría ser posi-

tivamente indiferente frente a las diferencias de la historia del mundo, incluso frente a la diferencia entre cultura y barbarie. Ambas, bajo diferentes condiciones, revelan la misma naturaleza del hombre, el que al comienzo de la historia no era menos hombre que lo que será al final.

XI
La interpretación bíblica de la historia[1]

El paganismo pre y poscristiano cuenta el tiempo histórico partiendo de un comienzo. Por lo general, sus historias se inician con un acontecimiento político decisivo (por ejemplo, con la fundación de Roma o con un nuevo comienzo revolucionario), que juega el papel de base permanente de los acontecimientos que vendrán después. En la cuenta del tiempo histórico, también los judíos parten de un comienzo: la creación del mundo, en vista de un *éschaton.* Es peculiar del calendario cristiano que se cuente partiendo de un acontecimiento central, que tuvo lugar cuando el tiempo se había consumado. Entre los judíos, el acontecimiento decisivo aún se encuentra

1 Con este capítulo cerramos, con vacilación, la serie de las filosofías y las teologías de la historia. En lo esencial, nos apoyamos en el escrito de O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zollikon/Zurich, 1946, que nos parece la más esclarecedora y consecuente exposición de la "historia de la salvación". Podría objetarse que los desarrollos de Cullmann son más una construcción filosófica que una exégesis neotestamentaria. En defensa de su planteo y de nuestra apropiación de él cabe decir que una exégesis constructiva no puede menos que ser una construcción, es decir, que ella debe explicitar, completar y reforzar las referencias fragmentarias de la "letra" en el "espíritu" de todo el contexto. De esta manera, desarrolla la lógica teológica del Nuevo Testamento. Entre los padres de la Iglesia, la fuente más segura para esto es Ireneo. La comprensión de la historia de una doctrina de la salvación sólo puede ser "dogmática". En nuestro tiempo, A. Schweitzer ofreció una prueba histórica indirecta de la necesidad del tratamiento dogmático del mensaje del Nuevo Testamento, señalando que las acciones y las enseñanzas del Jesús histórico son incomprensibles si se las separa de sus supuestos dogmáticos y escatológicos (*Geschichte der Leben Jesu Forschung* [Historia de la investigación sobre la vida de Jesús], 2ª ed., 1913, cap. XXI). La distinción de Schweitzer entre una historia empírica o natural y una historia dogmática y escatológica corresponde a la distinción general entre historia del mundo e historia de la salvación.

en el futuro y la espera del mesías divide el tiempo en una era presente y otra futura. Para los cristianos, la línea de separación de la historia de la salvación no es un mero *futurum*, sino un *perfectum praesens*: la llegada ya ocurrida del Señor. En torno de este acontecimiento central, se cuenta el tiempo tanto hacia el futuro como hacia el pasado. Los años de la historia antes de Cristo decrecen permanentemente, mientras que los años después de Cristo crecen hasta el fin de los tiempos. Dentro de este esquema lineal pero ambivalente del tiempo, la historia bíblica es comprendida como un acontecer de salvación que progresa desde la promesa hasta la consumación, con Cristo en el centro.

En este movimiento referido a un punto central tiene lugar una creciente condensación y reducción, que alcanza su punto culminante en la única figura representativa de Cristo; a ella sigue una progresiva expansión del hecho central hacia la comunidad universal de los creyentes, que viven en y por Cristo, esto es, la Iglesia de los judíos y los gentiles.[2] O. Cullmann ha caracterizado el plan de la salvación, es decir, la economía histórica de la redención, también en este sentido, relacionándola con la exposición de la salvación de Pablo (Gál. 3, 6 y ss., Rom. 9-11 y 5, 12 y ss.).[3]

En el cumplimiento de esta economía divina todo viene de Dios y va a Dios a través de Jesucristo. El principio teológico que determina este esquema del proceso histórico en tanto historia de la salvación es el pecado del hombre contra la voluntad de Dios y la disposición de Dios de redimir a su creatura caída. En esta visión teológica, el rasgo fundamental de la historia es un movimiento que avanza desde el extrañamiento a la reconciliación, un único y gran rodeo para llegar finalmente al comienzo, gracias a actos siempre repetidos de rebelión y de entrega. El pecado del hombre y la voluntad redentora de Dios, sólo ellos exigen y justifican el tiempo de la historia. Sin pecado original y sin redención final el tiempo intermedio sería innecesario.

2 Véase la interpretación de la Epístola a los Romanos, caps. 9-11, de Erik Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden* [La Iglesia de judíos y paganos], Salzburgo, 1933.

3 Véase O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament* [El reinado de Cristo y la Iglesia en el Nuevo Testamento], Zollikon/Zurich, 1946, pp. 35 y s.; cf. también *Christus und die Zeit*, *op. cit.*, pp. 99 y ss.

Este "ínterin", o sea la historia entera, no es ni un tiempo vacío, en el que nada acontece, ni un tiempo agitado en el que todo puede suceder, sino el decisivo tiempo de la prueba y de la separación del trigo de la paja. Su contenido consiste en variaciones del mismo tema: el llamado de Dios y la respuesta del hombre. Experienciar la historia como "tiempo intermedio" significa vivir en la más extrema tensión entre dos voluntades contrarias, que se debaten en una lucha cuya meta no es ni un ideal inalcanzable ni una realidad palpable, sino la salvación prometida.

La afirmación cristiana de que el sentido único y total de la historia –antes y después de Cristo– radica en la aparición histórica de Jesucristo es tan extraña y radical que trastorna la conciencia histórica normal, tanto antigua como moderna. Para un filósofo de la Antigüedad como Celso,[4] la afirmación cristiana es petulante y ridícula, porque adjudica a un insignificante grupo de judíos y cristianos una importancia cósmica. Para un filósofo moderno como Voltaire, es igualmente ridícula porque exceptúa de la historia secular y universal de la civilización una historia particular de la salvación y la revelación. Tanto Celso como Voltaire son conscientes del *skandalon* de una historia de la salvación. Por eso, tuvieron de ella una concepción más correcta que aquellos teólogos liberales que adornaron los "hechos duros" de la historia social y económica con "valores espirituales" de dudosa validez, llamando interpretación "cristiana" de la historia a esta moderna mezcla de hechos y valores.[5] La posibilidad de una interpretación cristiana de la historia no descansa ni en el conocimiento de valores espirituales ni en la idea de que Jesucristo fue un individuo de importancia histórica mundial, pues ha habido muchos individuos cuya obra ha sido de trascendencia mundial y más de uno se tuvo por redentor. La interpretación cristiana de la historia pende de un único supuesto: que Jesús es el Cristo, es decir, de la enseñanza de la encarnación de Dios.

Vistos a la luz de la fe, los hechos del mundo, antes y después de Cristo, no forman una sucesión continua de acontecimientos ple-

4 Orígenes, *Contra Celso,* IV, 23.

5 Véase, por ejemplo, B. Shailer Mathews, *Spiritual interpretation of history*, 1916, y S. J. Case, *The Christian philosophy of history*, 1943.

nos de sentido, sino sólo el marco externo de la historia de la salvación. Su importancia o su irrelevancia se miden por su posible significación para el juicio y la redención. El interés histórico del Antiguo y del Nuevo Testamento tiene, por eso, un límite bien determinado; se concentra en aquellas pocas personas y sucesos que la providencia pone en relación con la salvación, la única "historia" con significación esencial.[6]

A pesar de esta diferencia entre historia religiosa e historia profana, tanto teólogos como historiadores profanos han intentado una y otra vez comprender lo que para ellos es inaccesible, ya interpretando la historia política mundial de manera religiosa (Bossuet), ya sometiendo la historia de la salvación a la historia de la civilización (Voltaire), sin haber logrado reducir la una a la otra, lo que hubiera permitido suprimir la diferencia entre ambas. Desde el punto de vista de la fe, puede decirse, en el mejor de los casos, que la historia de la salvación abraza todas las otras historias, porque la historia del mundo tiene su origen en el pecado original.[7] Dado que los sucesos del mundo ocurren sólo en el contexto del pecado y de la redención, nunca son puramente mundanos o seculares, sino "profanos", es decir que por relación con lo *fanum* o lo sagrado ellos son accesibles a una interpretación alegórica y tipológica. En tanto indicio de la historia de la salvación, la historia del mundo es una "parábola" evidente en lo oculto.

Aunque la conciencia histórica moderna se ha despojado de la fe cristiana en un acontecimiento central de absoluta significación, mantiene firmes sus supuestos y sus consecuencias, en la medida en que el pasado sigue valiendo como preparación del futuro y el futuro como consumación, de modo que la historia de la salvación puede ser reducida a la impersonal teleología de una evolución progresiva, en la que cada estadio del presente es el cumplimiento de preparaciones históricas. Transformada en una teoría secular del progreso, el esquema de la historia de la salvación podía aparecer como algo natural y demostrable.

6 Véase P. S. Minar, *Eyes of faith*, Filadelfia, 1946, pp. 142 y ss.
7 Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* [Dogmática eclesiástica], III/1, p. 64.

La concepción cristiana de la historia y del tiempo no es un objeto pasible de demostración teórica, sino un asunto de la fe. Sólo por la fe es posible "saber" que el más extremo pasado y el más extremo futuro, o sea, las primeras y las últimas cosas se conectan en Jesucristo como redentor. Ningún historiador –en tanto tal– puede reconocer en el Jesús histórico al hijo de Dios y al segundo Adán,[8] ni en la historia de su Iglesia el núcleo de toda verdadera historia, verdadera en tanto inspirada por el Espíritu Santo. No sólo el "mito" del comienzo y del fin,[9] sino también lo histórico de hecho, contenido en los relatos bíblicos, suponen la fe en la revelación para poder remitir al Juicio y a la redención.[10] Para la razón natural de un historiador empirista es imposible aceptar que nuestra salvación eterna y la redención de la creación entera deban depender de un acontecimiento que ocurrió por azar en Palestina hace dos mil años. Consideradas desde un punto de vista empírico, la historia de Israel y de la Iglesia cristiana son sucesos iguales a otros, dentro de un determinado período de la historia secular, pero no son fases de la historia de la salvación que preparan y consuman un acontecimiento central.[11] Por otra parte, la historia del suceso central, tal como es relatado en los Evangelios, supone la unidad indisoluble de la historia de la salvación, del comienzo al fin. La historia particular de Jesucristo es al mismo tiempo una historia universal de la salvación. El hecho de que cristianos modernos no sientan como un *skandalon* la pretensión universal de esta especial circunstancia, que un "una vez" temporal deba valer para "siempre", radica en un déficit de su imaginación y en la confusa equiparación de la fe en Cristo con la religión cristiana.

8 Cf. el análisis de Kierkegaard de Jesús como un "signo", en *Einübung im Christentum* [Ejercicios en la cristiandad], *Gesammelte Werke*, sec. 26, Dusseldorf/Colonia, 1951, pp. 118 y ss.

9 Véase C. H. Dodd, *History and the Gospel*, Londres, 1938, p. 168; *The apostolic preaching and its developments*, Londres, 1936, Anexo sobre "Escatología e historia". Más consecuente que Dodd es Bultmann, que aplica la *desmitologización* no sólo al comienzo y al fin, sino a toda la armadura temporal del Nuevo Testamento (*Offenbarung und Heilsgeschehen* [Revelación e historia de la salvación], 1941, pp. 28 y ss.).

10 Cf. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, *op. cit.*, pp. 81 y ss.

11 *Ibid.*, pp. 115 y ss.

Para un creyente, el carácter revelado de la historia de la salvación no es un aspecto evidente de la historia profana, sino una luz sobrenatural que brilla en las tinieblas de los fracasos humanos.[12] Transitar el camino de la historia de la salvación significa evitar las carreteras principales de los grandes sucesos, sean éstos gloriosos o comunes. Se trata del estrecho sendero de la renuncia resuelta que otorga sentido a algunos acontecimientos, al atravesar los muchos caminos de los hechos terrenos. En la perspectiva de la historia del mundo, Jesucristo es el fundador de una nueva secta; contemplado con los ojos de la fe, él es el *Kyrios Christos* y, así, el Señor de toda la historia. Mientras los señores de la historia del mundo son Alejandro y César, Napoleón, Lenin y Hitler, Jesucristo es el Señor del reino de Dios, y de la historia del mundo sólo en cuanto ésta tiene una referencia al Juicio y a la redención. Las historias individuales del mundo pertenecen sólo indirectamente a la exclusiva, pero universal, historia de la salvación, y, en sí mismas, son incomparables con ella. Sólo como trasfondo y como instrumentos de un proyecto divino los imperios y los individuos de relevancia histórica del Antiguo y del Nuevo Testamento cayeron bajo el ángulo de mira de la interpretación bíblica de la historia.

Detrás de las personas y de los sucesos visibles operan –invisibles– misteriosos poderes, como fuerzas originarias o *archontes*. Desde Cristo estas fuerzas han sido sometidas y quebradas; pero, a pesar de ello, siguen siendo activas y poderosas. De un modo no visible, aunque la historia se ha transformado fundamentalmente de manera visible sigue siendo la misma; pues el reino de Dios ya apareció y, no obstante, permanece ausente como un *éschaton.* Esta ambigüedad es esencial a toda historia desde Cristo: el tiempo se ha cumplido, pero aún no se ha completado.[13] El tiempo entre la resurrección de Cristo y su regreso es, irrevocablemente, el último; pero, en tanto que dura, es el tiempo penúltimo anterior a la culminación del reino de Cristo, presente, pero secreto, en el reino de Dios revelado, más allá de todos los tiempos históricos y cognoscibles historiográfica-

12 Véase R. Niebuhr, "The impact of protestantism today", en *Atlantic Monthly*, febrero de 1948, p. 60.

13 Véase W. G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung* [Promesa y cumplimiento], Basilea, 1945.

mente. Como consecuencia de esta profunda ambivalencia del cumplimiento histórico, en el que todo "ya" es lo que "todavía no" es, el cristiano creyente vive en una tensión radical entre el presente y el futuro. Ya tiene la fe y aún espera. Se regocija, pleno de confianza, de lo que espera con angustia.[14]

Para clarificar la problemática relación entre la "escatología realizada" y su futura realidad, remitimos a la comparación de O. Cullmann entre el *éschaton* y el *Victory-day.* En el transcurso de una guerra, la batalla decisiva puede haber ocurrido bastante antes del final efectivo del conflicto. Sólo quien conoce el carácter definitorio de esta batalla tendrá la certeza de que a partir de ella la victoria ya es un hecho. La mayoría sólo creerá cuando el *V-day* sea anunciado. Así, el Gólgota y la resurrección –los acontecimientos decisivos de la historia de la salvación– le dan a aquel que cree en el Día del Señor la certeza del futuro último. En ambos planos –en la historia secular y en la historia sagrada–, la esperanza en el futuro descansa en la confianza en un acontecimiento ya ocurrido. La tensión entre la batalla decisiva y el *V-day* final se extiende sobre el entero período intermedio como sobre la última, pero no todavía definitiva, fase de la contienda, pues la meta final es la paz. El resultado de la batalla decisiva sugiere que el final ya es un hecho y, sin embargo, aún se sitúa en una lejanía indefinida, pues nadie puede pronosticar de qué esfuerzos será capaz aún el enemigo para postergar su derrota definitiva.[15]

14 Véase P. Althaus, *Die letzten Dinge* [Las últimas cosas], 5ª ed., 1949, pp. 45 y s.

15 La descripción de Cullmann (*Christus und die Zeit*, *op. cit.*, pp. 72 y s.) aclara la pregunta acerca de la significación de la demora de las últimas cosas. Compara el error cronológico de la espera de los primitivos cristianos con una apurada predicción del *V.-Day*. En ambos casos, dice, la espera engañosa de un final cercano se basa en la convicción positiva de que el acontecimiento decisivo ya ha tenido lugar. En contra de M. Werner, argumenta Cullmann (p. 75): "No es entonces como si la fe en un cumplimiento ya logrado en la figura de Jesucristo fuese un sustituto de la espera cercana, aún no lograda, del reino de Dios, sino, por el contrario, que esa fe produce la espera de la venida inminente". Pero hay que preguntarse si la fe en la significación "decisiva" de un suceso pasado sigue teniendo asidero, aun en el caso de que el cumplimiento de lo que ese suceso promete se retarde indefinidamente. Es posible que una prolongación de la guerra por uno o tres años no haga perder la confianza en un final victorioso, pero, ¿qué ocurriría si se trata de cien o de mil años? Naturalmente, un *V.-Day* tan

En tanto anunciación escatológica del reino de Dios, la teología neotestamentaria es en lo esencial indiferente ante la historia política de este mundo. Ni la lucha con el paganismo ni el antagonismo posterior entre Estado e Iglesia caracterizan el punto de vista del Nuevo Testamento, que fue acrítico y entusiasta, en la medida en que el cristianismo primitivo aún no se había complicado con la historia de este mundo. La única disputa esencial, no accidental para el mensaje del Nuevo Testamento, es contra el futurismo judío, que aún espera al mesías en el futuro, y contra las elucubraciones apocalípticas por parte de judíos y cristianos sobre las últimas cosas.[16] Comparada con la sorprendente tenacidad de la espera judía del mesías, que sigue siendo una fe del esperar y el perseverar, la esperanza cristiana es casi racional, pues ella se basa en la fe en un hecho

---

largamente aplazado pondría en cuestión la fe en el carácter decisivo de la batalla precedente. Si se tiene en cuenta esto, se comprenden los muchos y trabajosos intentos para llevar a cabo la "espera inminente" de la que habla el Nuevo Testamento, a no ser a costa del sentido temporal de las afirmaciones escatológicas. Así, por ejemplo, Althaus (*op. cit.*, pp. 263 y ss.) separa la forma "errónea" de la espera de un fin próximo, de su significación "esencial": que la espera es un siempre pronto "estar en vigilia", en vistas de una "posibilidad" siempre presente del último día. El *éschaton*, dice Althaus, está "esencialmente" cerca, o sea, "en todo tiempo cerca", o también "fundamentalmente cerca" –¡incluso si no lo está de hecho!–. Por lo tanto, debemos representarnos el fin de la historia como deberíamos concebir la proximidad de una muerte inminente, no basándonos en los signos externos del paulatino envejecimiento, sino como algo que puede suceder a cada instante.
Althaus no ve la fundamental diferencia entre el final de una vida individual y el final de la historia. La indeterminabilidad del momento –*cuándo* ocurrirá la muerte– no excluye la certeza de *que* ocurrirá indefectiblemente, sino que más bien la robustece, pues esa certeza se funda en la experiencia de que el hombre es mortal, por esencia *y* de facto. En lo que respecta al fin de la historia, la fe en la llegada fáctica del reino de Dios no es independiente de la pregunta por el tiempo, y la incertidumbre del "cuándo" puede muy bien conmover la certidumbre absoluta de que habrá un último día. La confianza en un *éschaton* teológico depende exclusivamente de la fe. Y si la fe y la esperanza eran realmente vivas, entonces los creyentes eran conscientes de la *cercanía* cierta de las últimas cosas, mientras que una mera hipotética prontitud –"como si" el último día estuviese por suceder en cualquier día– corresponde a una esperanza, que Althaus llama "espera de lo lejano", es decir, una esperanza que no es una auténtica espera.

16 Véase Marcos, 13, 3 y ss. y 28 y ss.; Mateo, 24, 26 y s. y 36; Lucas, 17, 20 y s.; Hechos, 1, 6 y s.; 1 Tes., 5, 1 y ss.

consumado.[17] La primera generación de cristianos creía en la victoria escatológica y en la futura revelación del reino de Dios, porque estaba segura del presente escondido del reino del crucificado. Como se expresa en las declaraciones de fe más tempranas,[18] la fe cristiana no conoce ni un futuro aislado ni un pasado. Tampoco puede ser reducida a una "decisión" existencial en el "instante".[19] La fe abarca la historia entera de la redención, en el futuro y en el pasado, pero condensa a ambos en Jesucristo, "ayer y hoy el mismo por toda la eternidad".

Tal comprensión teológica de la historia de la humanidad no puede ser traducida con los conceptos de la historia del mundo ni desarrollada filosóficamente. Las instituciones y las revoluciones de la historia del mundo pasan por delante de la realidad última de la esperanza y la espera cristianas. Ningún progreso terreno puede alguna vez aproximarse al fin cristiano, porque ese fin es la redención del pecado y la muerte, a los que está sometida la historia del mundo. De cuando en cuando, la historia de la salvación arroja una luz sobre la historia del mundo, pero en tanto tales los aconte-

17 Cf. Althaus, *op. cit.*, pp. 45 y ss. sobre la fe y la esperanza; Kierkegaard, *Religiöse Reden* [Discursos religiosos], Munich, 1922, pp. 33 y ss.

18 O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* [Las primeras confesiones de fe cristianas], Zollikon/Zurich, 1943.

19 Bultmann –con Kierkegaard– pone demasiado el acento en la siempre presente posibilidad de ser llamado por Cristo, aquí y ahora, a tomar una decisión. Esta interpretación "existencial" de la escatología cristiana pasa por alto el hecho de que la "decisión" *cristiana* es posible precisamente por la esperanza de un cumplimiento futuro. También para la anticipación de la muerte, que sostiene el análisis de la existencia finita de Heidegger, y que le sirve a Bultmann para la hermenéutica de la significación existencial del reino de Dios que ha de venir (véase *Jesus,* cap. II, § 4), la realidad de un *éschaton* futuro es esencial. Ambos –Heidegger y Bultmann– afirman que el carácter "auténticamente" futuro del *éschaton* humano y del divino radica respectivamente en el instante de nuestra decisión. Desconocen el hecho de que ni la inminencia de la muerte ni la del reino de Dios pueden motivar una decisión si no son esperadas como reales sucesos futuros. En conexión con la tesis de Kierkegaard de la "apropiación" de la verdad objetiva por el individuo existente, la interpretación existencialista tanto de la muerte como del reino de Dios, en filosofía y en teología, le hacen perder a ambas realidades lo más propio de ellas, a tal punto que es posible no reconocerlas. Cf. la crítica a la escatología existencial de Bultmann por Althaus (*op. cit.*, pp. 2 y ss.) y la crítica a la "indiferencia" existencial de Kierkegaard por Cullmann (*Christus und die Ziet*, *op. cit.*, pp. 128 y 148).

cimientos mundanos son ciegos. Desde el punto de vista del Nuevo Testamento, la significación de Tiberio y de Augusto, de Herodes y de Poncio Pilatos[20] está determinada no por sus posiciones y sus acciones, sino por su papel en el plan salvífico divino; de aquí el lugar significativo, si bien subordinado, que asume Poncio Pilatos en el credo cristiano. Jesús mismo nació y fue crucificado dentro de una situación histórica del mundo, como ciudadano romano, pero no se propuso cristianizar a Roma y a su imperio. Un "Sacro Imperio Romano" es un contrasentido. Un protestante aceptará sin reservas esta afirmación, aun cuando no concederá tan rápidamente que ella, en principio, también implica la imposibilidad teológica de una democracia cristiana, una cultura cristiana y una historia cristiana.[21] Mientras la distinción entre civilización y barbarie se confirma en el plano histórico, la unión de los términos "civilización cristiana" es tan dudosa como "cristianismo civilizado". En cuanto historia del mundo, la historia después de Cristo no es cualitativamente diferente de la anterior a Cristo. Esto es válido tanto si se lo juzga desde un punto de vista empírico como desde una perspectiva cristiana. La historia es, a través de todos los tiempos, una historia de las acciones y los padeceres humanos, del enseñoramiento y de la humillación, del pecado y de la muerte. En su aparición profana, la historia es una ininterrumpida repetición de engendros dolorosos y de costosos esfuerzos, que una y otra vez fracasan, desde Aníbal, pasando por Napoleón, hasta los Führer del presente. La historia es el teatro de una vida vivida a fondo, que siempre deja ruinas tras de sí. Aunque resulte atemorizante, en el espíritu del Nuevo Testamento esta repetición de acciones y padeceres, a través de todos los tiempos, es necesaria para completar el sufrimiento de Cristo.[22]

20 Lucas, 3, 1; 2, 1.

21 Cf. John Baillie, *What is a Christian civilization?*, Nueva York, 1945. Para un juicio protestante extremo de la historia universal, véase Lutero (*Weimarer Ausgabe*, xv, p. 370, y *Briefe*, v, p. 406).

22 Col., 1, 24.

Conclusión

El problema de la historia no puede ser resuelto en su propio terreno. En tanto que tales, los acontecimientos históricos no ofrecen la menor indicación de un sentido global y último. La historia carece absolutamente de resultado último. Jamás ha habido y jamás habrá una solución al problema que ella plantea a partir de ella misma, pues la experiencia humana de la historia es una experiencia hecha de permanentes fracasos. El cristianismo mismo fracasó como religión universal histórica.[1] El mundo sigue siendo como en los tiempos de Alarico, sólo nuestros medios de violencia y destrucción –tanto como los de reconstrucción– se han perfeccionado considerablemente.

Mientras más lejos nos remontamos de la filosofía de la historia de los siglos XIX y XVIII hasta sus albores en la fe bíblica, menos encontramos –con excepción de Joaquín de Fiore– un proyecto suficientemente elaborado de historia como acontecer progresivo y con sentido. Al respecto, Hegel confía más que Bossuet, Bossuet más que Agustín, Agustín más que Pablo, y en los Evangelios no es posible descubrir ni la menor huella de una filosofía de la historia, sino sólo el mensaje de la salvación por Cristo, que si ocurre libera de todo acontecimiento terrenal. Las palabras de Jesús contienen una sola referencia a la historia del mundo; él distin-

1 Véase N. Berdiaev, *Der Sinn der Geschichte* [El sentido de la historia], versión alemana de Taube, Tubinga, 1950, pp. 294 y s.; F. Overbeck, *Christentum und Kultur* [Cristianismo y cultura], Basilea, 1919, p. 72.

gue lo que le debemos al César y lo que le debemos a Dios.[2] El rasgo más sobresaliente de la tradición cristiana es precisamente este dualismo: en el Antiguo Testamento entre el pueblo elegido y los gentiles, en el Nuevo Testamento entre el reino de Dios y las normas de este mundo. El primero es un dualismo dentro de la historia, mientras que el segundo contrapone al mundo un reino de Dios suprahistórico. De alguna manera, Pablo conoció una teología de la historia, en la medida en que comprendió la descendencia de los gentiles como el cumplimiento de la historia religiosa de los judíos. Pero tampoco él mostró interés alguno en la historia secular. Agustín desarrolló la teología cristiana de la historia, contraponiendo las dimensiones de la historia sagrada y la historia profana, que aunque de tanto en tanto se rozan, en principio están separadas. Bossuet renovó la teología de la historia de Agustín, acentuando la relativa independencia de la historia profana y, más aun, su relación de reciprocidad con la historia sagrada. Él sabía más que Agustín y menos que Hegel sobre la economía divina de la historia del mundo. Voltaire y Vico emanciparon la historia terrena de la historia celestial, incorporando la historia de la religión en la historia de la civilización y subordinándola a ella. Hegel transformó la teología cristiana de la historia en un sistema especulativo. Así, salvó y destruyó a la vez la fe en la providencia. Comte, Proudhon y Marx rechazaron de manera categórica la providencia divina, reemplazándola por la fe en el progreso. Invirtieron la fe religiosa, convirtiéndola en una empresa antirreligiosa de establecimiento de leyes predictivas de la historia profana. Finalmente, Burckhardt rechazó las interpretaciones de la historia –fueran teológicas, filosóficas o socialistas–, reduciendo así el sentido de la historia a mera continuidad, sin comienzo, ni progreso, ni final. Se vio obligado a exagerar la importancia de esta continuidad en tanto residuo precario de una asignación de sentido más plena. No obstante, para él –como para Dilthey, Troeltsch y Croce–, la fe en la historia fue una "última religión". Fue la vana esperanza del

2 Cf. V. G. Simkhovitch, *Toward the understanding of Jesus*, Nueva York, 1927, un intento de interpretar histórica y políticamente el sentido no histórico y no político del mensaje de Cristo.

historicismo moderno creer que el relativismo histórico llegaría a curarse a sí mismo.

La sobreestimación moderna de la historia, del "mundo" como "historia", es el resultado de nuestro distanciamiento de la teología natural de la Antigüedad y de la teología sobrenatural del cristianismo. Le es ajena tanto la sabiduría como la fe. La Antigüedad clásica pensó que la historia estaba unida a la naturaleza del hombre y al cosmos; el Antiguo Testamento enseña que el hombre fue creado a imagen de Dios, y la doctrina cristiana pone en el centro la imitación de Cristo. Según el Nuevo Testamento, el advenimiento de Cristo no es un hecho particular, si bien extraordinario, en el interior de la continuidad de la historia del mundo; es el acontecimiento –único en su tipo– que puso en cuestión todo el curso de la historia y la vida de la naturaleza de una vez y para siempre, permitiendo que irrumpiese en su curso natural lo que estaba oculto: la relación entre el pecado y la muerte. La historia de este mundo pierde significación en exacta proporción a la intensidad con la que el hombre se pone en relación con Dios y consigo mismo. Mientras que nosotros nos hallamos inundados por la historia del mundo y áridos religiosamente, las *Confesiones* de Agustín no contienen ni la más mínima insinuación de una participación seria en los acontecimientos seculares. Fue sólo *nolens volens* que el cristianismo fue arrastrado por el remolino de la historia del mundo, y fue sólo como principio secularizado y racionalizado que el propósito providencial de Dios pudo erigirse en sistema. En tanto principio trascendente, la voluntad de Dios jamás puede ser objeto de una interpretación sistemática que clarifique el sentido de la historia en la sucesión y el destino de los estados, e incluso en el de la Iglesia. Para la concepción cristiana, la historia es de decisiva importancia sólo en tanto y en cuanto Dios se reveló a sí mismo a través de un hombre histórico. Pero, a diferencia del Sócrates histórico de los diálogos de Platón, el Jesús histórico de los Evangelios no fue –en primer lugar– un maestro histórico, sino Dios encarnado. Sólo nosotros, los modernos, nosotros que pensamos la fe en Cristo en términos de "cristianismo" y el cristianismo en términos de "historia", solemos catalogar esta revelación como histórica, incluyendo allí no sólo una realidad pasada, sino también dos mil años de escatología no cumplida.

Desde el punto de vista del Nuevo Testamento, la revelación de Dios a través de un hombre histórico es su autodevelación en el "hijo del hombre", y la mejor prueba de que Él es el Hijo de Dios o Dios hecho hombre reside en la resurrección, por la que él se eleva sobre la vida y la muerte de todo hombre histórico. Para los creyentes, la historia no es un reino autónomo hecho de esfuerzos y progresos humanos, sino el reino del pecado y de la muerte, que necesita de una redención. Dentro de esta perspectiva, el curso histórico como tal no podía ser experimentado como decisivo.[3] La fe en la absoluta relevancia de la historia, que convirtió en *best-sellers* las obras de Spengler y de Toynbee, es una consecuencia de la emancipación de la conciencia moderna de la historia de los límites que originariamente le habían sido impuestos por la cosmología clásica y la teología cristiana. Ambas limitaron la experiencia de la historia e impidieron que ella perdiese toda medida.

Fue sobre todo la ruptura con la tradición, a fines del siglo XVIII, lo que le dio a la historia moderna y a nuestro pensamiento histórico moderno su impronta revolucionaria. La revolución política en Francia y la revolución industrial en Inglaterra así como su influjo en todo el mundo civilizado acrecentaron la conciencia moderna de que vivimos en una época en que los cambios históricos son todo lo que existe. Estos cambios de la historia son motorizados, sobre todo, por las ciencias de la naturaleza. Sus progresos no sólo han aumentado la velocidad y el alcance de los movimientos y de los cambios históricos, sino que también han hecho de la naturaleza un elemento controlable por las empresas históricas del hombre. Como nunca antes, hoy "hacemos" la historia con ayuda de las ciencias naturales, y sin embargo la historia nos domina desde que se liberó de las limitaciones antiguas y cristianas. Consecuentemente, la historia ocupa hoy la posición que en el siglo XVII detentó la física-matemática. Para la conciencia histórica moderna va de suyo que la historia no puede ser comprendida ni en el sentido de la cosmología antigua ni en el sentido de la teología cristiana.

3 Cf. G. Krüger, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart* [La historia en el pensamiento del presente], Frankfurt, 1947.

Sólo una historia muy particular, la de los judíos, puede todavía hoy, como historia política, ser interpretada con un sentido estrictamente religioso. Dentro de la tradición bíblica, sólo los profetas judíos fueron "filósofos de la historia" radicales, porque, en lugar de una filosofía, tenían una fe inconmovible en las intenciones providenciales de Dios en relación con su pueblo elegido, al que Él castigaba por su desobediencia y premiaba por su obediencia. El caso excepcional de la existencia judía pudo justificar una concepción estrictamente religiosa de la historia política, porque sólo los judíos son un pueblo histórico, y lo son gracias a su religión, gracias al acto de la revelación del Sinaí.[4] Por esta razón, el pueblo judío pudo y puede comprender su destino histórico y político de manera teológica. La ley eterna que los griegos veían representada en el movimiento regular del cielo visible se les reveló a los judíos en las vicisitudes de su historia, que trata de las intervenciones divinas. Dios hizo venir a Abraham de Ur, condujo a Israel fuera de Egipto, dio la ley en el monte Sinaí, elevó a David al trono, castigó a su pueblo con el cautiverio de Asiria y Babilonia, lo liberó por la mano de Ciro el Persa. Y lo sorprendente es que la fuerza de esta fe en la existencia de un propósito divino en la historia de los judíos alcanzó precisamente su punto culminante cuando todas las evidencias empíricas decían lo contrario. Cuando la gran potencia asiria conquistó el cercano Oriente, los profetas vieron en la ruina material de Israel no una prueba de la impotencia de Dios, sino una manifestación mediata de su omnipotencia. Para Isaías, no era Baal quien había triunfado en la caída de Judea, sino Jahvé.[5] Asiria misma no era más que un instrumento en las manos del Dios de Israel, que dejó caer tan pronto hubo logrado su propósito. Fueron precisamente las catástrofes de su historia nacional las que consolidaron y extendieron la fe de los judíos en la soberanía de la voluntad divina. Dios, que pone en movimiento los imperios del mundo para ejecutar Su juicio, puede usarlos de la misma manera para la liberación. La posi-

4 Véase F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* [La estrella de la redención], Berlín, 1921, II, pp. 212 y s.; III, pp. 48 y ss.

5 Cf. N. Berdiaev, *op. cit.*, cap. V; C. H. Dodd, *History and the Gospel*, Londres, 1938, pp. 32 y s.

bilidad de la creencia en un plan divino de los destinos de la historia del mundo descansa sobre esta fe en un pueblo sagrado dotado de significación universal, pues son únicamente los pueblos, y no los individuos, el auténtico sujeto de la historia, y sólo un pueblo sagrado está en relación inmediata con el Señor de la historia de la salvación.

Los cristianos no son un pueblo histórico. Su pertenencia a una comunidad del mundo se funda exclusivamente en la fe. Según la concepción cristiana, la historia de la salvación no está ligada ya a un pueblo particular; se ha vuelto internacional porque se ha individualizado. En el cristianismo la historia de la salvación se refiere a la salvación del alma individual, cualquiera sea su pertenencia racial, su lugar en la sociedad o la organización política de su país. La contribución de las naciones al reino de Dios se mide en el número de los elegidos y no en el rendimiento o en el fracaso de la comunidad. De aquí resulta que el destino histórico de los "pueblos" cristianos no puede ser objeto posible de una interpretación específicamente cristiana de la historia política, mientras que el destino de los judíos sí es susceptible de una interpretación específicamente judía. Aun cuando asumimos la tesis tradicional según la cual la Iglesia cristiana de judíos y gentiles es la sucesora del pueblo elegido, ella sigue siendo el cuerpo místico de Cristo, a diferencia del carácter histórico del pueblo elegido, que en sí mismo ya es una Iglesia. De aquí se sigue que una teología judía de la historia es posible e intrínsecamente necesaria, mientras que una filosofía cristiana de la historia representa una construcción artificial. En tanto piensa realmente lo cristiano ella no es filosofía, sino una comprehensión del obrar y del padecer históricos bajo el signo de la cruz, sin que haya una relación esencial con determinados pueblos e individuos históricos–, y en tanto que es filosofía, ella no es cristiana. El resultado es la extraña situación de que el intento de una filosofía de la historia se basa en la tradición bíblica; pero es precisamente esta tradición la que vuelve vano el intento de explicitar filosóficamente el obrar de Dios.

La afirmación según la cual nuestra conciencia histórica moderna tiene su origen en el pensamiento bíblico, en la medida en que supone la perspectiva de un cumplimiento futuro, exige una pre-

cisión. Es necesario distinguir entre un origen histórico y sus posibles consecuencias. Supuesto que el mesianismo judío y la escatología cristiana han abierto el horizonte del futuro a nuestra comprehensión poscristiana de la historia del mundo, no es lícito proyectar nuestro pensamiento moderno y secular a la conciencia "histórica" del Antiguo y del Nuevo Testamento. La historia del diluvio ilustra, como ningún otro acontecimiento, la discrepancia entre pensamiento histórico moderno y pensamiento histórico bíblico. Cuando la tierra se vio invadida por la maldad del hombre, Dios se decidió a aniquilar el género humano, con excepción de una sola familia, porque se había arrepentido de haber creado a los hombres. ¿Qué otra cosa puede enseñar este relato que el extremo y grave desacuerdo entre la historia del mundo y la imitación por la fe? De manera similar, el mensaje del Nuevo Testamento no es un llamado a un obrar histórico, sino al arrepentimiento. En el Nuevo Testamento, nada permite suponer que los acontecimientos que dieron nacimiento al cristianismo primitivo son el comienzo de una nueva época de desarrollos seculares dentro de un proceso que avanza hacia una meta. Para los primeros cristianos, la historia de este mundo había llegado a su fin; ellos no consideraron a Cristo como un eslabón histórico de importancia universal en la cadena de los hechos históricos, sino como el único redentor. Con la venida de Jesucristo no comienza una nueva era de la historia del mundo, que podría ser llamada "era cristiana", sino el comienzo del fin de la historia. El tiempo posterior a Cristo no es cristiano más que en la medida en que es tiempo final. Y dado que el reino de Dios no es realizable en ningún momento del proceso secular, la historia escatológica de la salvación no puede ofrecer a la historia del mundo ningún sentido nuevo y susceptible de progreso; la historia se ha cumplido porque ella ha llegado a su límite. El "sentido" de la historia de este mundo se cumple contra él mismo, en la medida en que la historia de la salvación no prolonga la historia, sin esperanza, del mundo, sino que la desarticula. Vista desde el punto de vista del Nuevo Testamento, la historia del mundo ha penetrado el mensaje no secular sólo en la medida en que las primeras generaciones posteriores a Cristo tuvieron que vivir en este mundo, sin pertenecer sin embargo a él.

Si afirmamos que nuestra conciencia histórica moderna proviene del cristianismo, esto sólo puede significar que la visión escatológica del Nuevo Testamento ha abierto la mirada para un cumplimiento futuro, originariamente más allá de la vida histórica, y posteriormente dentro de ella. Sobre la base de la conciencia cristiana primitiva tenemos una conciencia tardía de la historia, que por su origen es cristiana, pero contraria al cristianismo por sus consecuencias, pues carece de la fe en que Cristo es el comienzo de un fin. Si comprendamos el cristianismo en el sentido del Nuevo Testamento y la historia en nuestro sentido moderno, o sea, como un desarrollo progresivo del obrar humano y de un futuro secular, entonces una "historia cristiana" es un *non-sens*. La única justificación de peso de este *compositum* contradictorio radica en el hecho de que la historia del mundo ha continuado su curso impío, a pesar del acontecimiento escatológico, del mensaje escatológico y de la conciencia escatológica. El mundo posterior a Cristo se ha apropiado de la visión cristiana de un fin y de un cumplimiento y, al mismo tiempo, ha expulsado a la fe viviente en un *éschaton* inminente. Si ocupado en el mantenimiento y en el progreso de la sociedad actual, el espíritu moderno sólo percibe la inutilidad de la visión escatológica, se le escapa el hecho de que para los fundadores de la religión cristiana, que tenían la certidumbre de un seguro e inminente derrumbe de la sociedad, la concentración en las cuestiones últimas y la correlativa indiferencia frente a lo que entretanto podía ocurrir era la consecuencia racional de sus más extremas expectativas.[6]

La imposibilidad de construir un sistema progresivo de la historia profana sobre la base de la *fe* tiene como contrapartida la imposibilidad de diseñar un plan pleno de sentido de la historia por medio de la *razón*. Esto lo confirma el sano sentido común, pues ¿quién osaría emitir un juicio definitivo sobre la meta y el sentido de los acontecimientos contemporáneos? En efecto, desde el fin de la guerra comprobamos el hecho de la derrota de Alemania y la victoria de Rusia, la autoconservación de Inglaterra y la extensión del poder de Norteamérica, la revolución de China y la capitulación del Japón.

6 A. N. Whitehead, *Adventures of ideas*, Nueva York, 1933, p. 19 [trad. esp.: *Aventura de las ideas*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1961].

Pero lo que no podemos ver ni pronosticar son las posibilidades históricas que encierran esos hechos. Lo que era posible en 1943 y presumible en 1944 aún no se había manifestado en 1942 y era altamente improbable en 1941. Hitler podría haber muerto en la Primera Guerra, en noviembre de 1939 o en julio de 1944; también podría haber tenido éxito, toda vez que en la historia a menudo sucede lo más inverosímil.

Una serie infinita de ejemplos puede ilustrar la evidente contingencia de los acontecimientos históricos. El cristianismo, que Tácito y Plinio consideraron una querella insignificante entre judíos, conquistó el Imperio Romano. Otra querella –la de Lutero– escindió a la Iglesia cristiana. Aun cuando esos desarrollos no previsibles se hayan llevado a cabo, no se trata de hechos irrevocables sino de posibilidades realizadas y, como tales, expuestas a la posibilidad de ser nuevamente anuladas. Como el paganismo clásico, el cristianismo habría podido desaparecer del mundo, podría haber sido asfixiado por el gnosticismo o bien permanecer como una pequeña secta. Cristo mismo, en tanto que hombre histórico, podría haber sucumbido a la tentación de edificar el reino de Dios sobre la tierra con los judíos. Visto desde la sabiduría y la ignorancia humanas, este juego inconmensurable y recíproco de circunstancias y decisiones históricas, de aciertos y fracasos, podría haber sido diferente.

Es cierto que cuando el curso general de los acontecimientos históricos ha alcanzado su auge parece inmodificable y, por eso, previsible. También Europa tuvo sus "profetas": Baudelaire y Heine, B. Bauer y Burckhardt, Dostoievski y Nietzsche. Pero ninguno de ellos previó las reales constelaciones ni el desenlace de la agonía europea. Lo que ellos anticiparon fue únicamente la tendencia general de un curso posible. La historia parece guiada no por la razón y la providencia, sino por el azar y por el destino.

Y, sin embargo, si le reconocemos a la fe en la providencia su auténtico contenido, según el cual individuos y pueblos no son conducidos de manera visible y lógica, sino a través de atajos ocultos, esto concuerda sorprendentemente bien con aquel escepticismo humano, que es la última sabiduría de las reflexiones sobre la historia universal de Burckhardt. Si bien no el motivo, el resultado humano del escepticismo y de la fe es el mismo: una resignación decidida

(hermana secular de la sumisión cristiana), frente a la imposibilidad de calcular y de prever los procesos históricos. Pues da lo mismo si el hombre, en el mar tormentoso que llamamos "historia", se siente expuesto a la inescrutable voluntad de Dios, o al azar o al destino. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* podría traducirse fácilmente en el lenguaje de la teología, según la cual Dios no actúa sólo por medio de aquellos que obedecen su voluntad, sino igualmente a través de aquellos que le sirven sin quererlo.

Nadie mejor que Agustín ha conocido esa concordancia entre la veneración pagana del destino y la veneración cristiana de la providencia. En su interpretación de la creencia pagana en el destino distingue dos formas de fatalismo: uno cree en los horóscopos y se funda en la astrología; el otro se funda en el reconocimiento de un poder superior.[7] Sólo el primero es incompatible con la fe cristiana; el segundo puede armonizar con ella, aun cuando la palabra *fatum* no es una expresión feliz de la cosa mentada: *sententiam teneat, linguam corrigat.* Si por "destino" se entiende un poder superior, sobre el que no disponemos sino que, por el contrario, nos gobierna, entonces el *fatum* es comparable con la providencia divina.[8] Por

7 *La ciudad de Dios*, v 1 y 8; Minucius Felix, *Octavius*, xi y xxxvi; Tomás de Aquino, *Suma Teológica.*, i, qu. 116.

8 Para Boecio (*De consolatione philosophiae*, iv, 6) el destino y la providencia son las dos caras de la misma verdad. Cf. la explicación propuesta por Thomas Browne en "Providence miscalled fortune", en *Religio Medici.* Browne distingue la acción de la providencia divina en la naturaleza y en la historia. En la naturaleza, los caminos de la providencia son claros y comprensibles; prever sus efectos no es profecía, sino pronóstico. Pero en el manejo de los destinos humanos, la providencia de Dios es más misteriosa, "*full of meanders and labyrinths*". Inesperadas casualidades se acercan a hurtadillas y acontecimientos insólitos entran en escena. Llamamos a esto falsamente "destino" o "azar", si bien, después de una minuciosa consideración, se concluye que se trata de la mano de Dios. El que piense que todo está determinado por el destino no erraría siempre que no persevere demasiado en ello. Los romanos, que le dedicaron un templo a la Fortuna, reconocieron, aunque ciegamente, un elemento divino. Algo similar ocurre en Schelling: "También el destino es una forma de providencia [...], como la providencia es una forma de destino [...]. Para rehuir el destino sólo hay un medio: arrojarse en brazos de la providencia. Éste fue el sentimiento del mundo en aquel período de profundos cambios, cuando el destino puso en juego su última malicia en todo lo bello y sublime de la antigüedad" (*Werke*, i, sec. v, p. 429). Cf. también el análisis del *fatum* pagano en Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, Jena, 1912, cap, iii, § 2, pp. 93 y ss. [trad. esp.: *El concepto de angustia*, varias ediciones].

grande que sea la brecha que separa a la Antigüedad pagana y al cristianismo, ellos concuerdan, sin embargo, en la veneración respetuosa del *fatum* o de la providencia y en el sometimiento voluntario a ellos. La creencia secular moderna en el dominio progresivo del mundo les parecería a ambos una blasfemia.

Ni el cristianismo ni el mundo antiguo fueron profanos ni aceptaron el progreso como lo hacemos nosotros. Si el pensamiento bíblico y el pensamiento griego de la historia coinciden en algún punto, es en que ambos están libres de la ilusión del progreso.[9] La fe cristiana en una intervención imprevisible de la providencia divina, unida a la creencia en la posibilidad de un final repentino del mundo, tuvo el mismo efecto que la doctrina griega del eterno retorno de los ciclos regulares de crecimiento y declinación: impedir el paso a una fe en el progreso ilimitado. El carácter religioso, y por ello también supersticioso, del paganismo y del cristianismo[10] los expuso a poderes imprevisibles y a peligros escondidos, que acechaban detrás de toda acción y todo logro humanos. Si a un griego se le hubiese hablado de la idea de progreso, la hubiese rechazado por contraria a la religión, porque esa idea repugna al orden cósmico. Para un cristiano creyente ortodoxo del siglo XIX ella produciría el mismo efecto. A la provocación contenida en la tesis de Proudhon según la cual cada uno de nuestros progresos es una victoria, lo que destruye la divinidad providencial, Donoso Cortés respondió con una nueva *Civitas Dei*.[11]

9 Cf. J. B. Bury, *The idea of progress*, *op. cit.*, pp. 18 y ss.

10 En todas las definiciones modernas se juzga la superstición como irracional, en la medida en que la razón es tomada como criterio de medida. En realidad, la superstición es una forma primitiva de la fe religiosa. Así la comprendieron un filósofo clásico del paganismo y un gran creyente cristiano. Plutarco (*Moralia*, I, Leipzig, 1925, pp. 338 y ss.) define al hombre supersticioso como aquel que se extravía con el pensamiento de Dios; mientras que el ateo no conoce a ningún Dios en absoluto, el supersticioso lo toma equivocadamente. W. Blake (*Notes on Lavater*, citado por A. Gilchrist, *Life of W. Blake*, Everyman's Library, p. 55) señala: "No ha habido hombre verdaderamente supersticioso que haya sido también verdaderamente religioso en la medida de su saber. La verdadera superstición es, a diferencia de la hipocresía, honestidad ignorante y agradable a Dios y a los hombres".

11 Donoso Cortés, *Der Staat Gottes. Eine Katholische Geschichtsphilosophie*, versión alemana de L. Fischer, Karlsruhe, 1933.

Si es cierto que el mundo de los griegos y los romanos es religioso como el de los cristianos, y el mundo moderno es profano, nuestra afirmación de que el mundo sigue siendo hoy como fue siempre requiere una modificación. No es el mundo histórico, sino la naturaleza humana la que subsiste a todos los cambios históricos, desde la polis griega a las comunidades cristianas del Medioevo y las ciudades y los estados en los que vivimos. Las sociedades de nuestro tiempo no son religiosas, no son ni paganas ni cristianas; ellas son decididamente profanas, esto es, secularizadas y, sólo en tanto tales, todavía cristianas. Las viejas iglesias de nuestras modernas ciudades no son ya los centros destacados de la vida comunal, sino cuerpos extraños apretujados en medio de zonas comerciales. En nuestro mundo moderno todo es más o menos cristiano y no cristiano al mismo tiempo: cristiano, si el patrón de medida es el paganismo clásico, y no cristiano, si el patrón de medida es el cristianismo primitivo. El mundo moderno es igualmente cristiano y no cristiano porque él es el resultado de un proceso de secularización a lo largo de muchos siglos. Comparado con el mundo pagano anterior a Cristo, que por doquier era religioso y supersticioso, y por eso mismo adecuado blanco de ataque de los apologetas cristianos,[12] nuestro mundo moderno es secular y profano y, no obstante, dependiente del credo cristiano, del que se había emancipado. La ambición de ser "creativo" y el deseo de plenitud futura delatan la fe en la creación y en un futuro cumplimiento, aun cuando se la considere un puro mito.

También el ateísmo radical, que es tan raro como la fe incondicionada, no es posible más que dentro de la tradición cristiana. Pues la idea de que el mundo está enteramente vacío de Dios y ha sido abandonado por Dios supone la fe en un Dios creador trascendente, que cuida de la suerte de sus creaturas. Para los apologetas cristianos los gentiles no eran ateos porque ellos no creían en una divinidad, sino porque eran "ateos politeístas".[13] Para los paganos los

12 Cf. Agustín, *La ciudad de Dios,* IV, 8; VI, 9.

13 Véase nota 13 del capítulo IV de este volumen. Cf. E. Frank, *Philosophical understanding and religious truth*, Nueva York, 1945, p. 32; O. Spengler, *Untergang des Abendlandes*, Munich, 1923, I, pp. 381 y ss.

cristianos eran ateos porque creían en un único Dios, que regía más allá del cosmos y de la polis, esto es, más allá de todo lo que los antiguos tenían por sagrado. El hecho de que el cristianismo primitivo quitara la base de sustentación a los dioses populares y a los espíritus tutelares de los paganos creó la posibilidad de un ateísmo radical. Si se cancela la fe cristiana en un Dios, que se distingue tan radicalmente del mundo como el creador de sus creaturas y, sin embargo, es la fuente de todo ser, el mundo se vuelve profano a un punto como jamás pudo haberlo sido para los paganos. Si el cosmos no es ni eterno ni divino, como lo fue para los antiguos, ni contingente, sino creado, como lo es para los cristianos, luego sólo queda una posibilidad: la de la pura contingencia de la mera "existencia".[14] El mundo poscristiano es una creación sin creador, un *saeculum* que, a falta de toda perspectiva religiosa, no es más profano, sino absolutamente secular.

La secularización del *saeculum* cristiano arroja sobre la historia moderna una luz paradójica: ella es cristiana por su origen y anticristiana por su resultado. Ambos aspectos resultan del éxito mundano del cristianismo y, al mismo tiempo, de su fracaso de convertir el mundo en un mundo para el cristianismo. Este fracaso es susceptible de una doble explicación: una, materialista, en cuanto remite al carácter "ideológico" del mensaje cristiano. La otra explicación es religiosa, en la medida en que confirma una frase fundamental del Nuevo Testamento, a saber, aquella en que se dice que el reino de Dios no es de este mundo. Ninguna de las dos interpretaciones explica, sin embargo, la notable ambigüedad de nuestro "mundo cristiano", que pone su esperanza en un "mundo mejor" sobre la base de la producción de bienes materiales y del bienestar general. Los dos grandes motores de la historia moderna son, según Burckhardt, la ambición de riqueza y la voluntad de poder. En sí, estos impulsos son insaciables, tanto más cuanto que se alimentan en la esperanza escatológica en una última plenitud.

Toda la historia moral y espiritual, social y política de Occidente es cristiana dentro de ciertos límites, y, sin embargo, mina los fun-

14 Véase del autor, "Heidegger, problem and background of existentialism", en *Social Research*, septiembre de 1948.

damentos del cristianismo al aplicar sus principios a las cosas de este mundo. La desintegración del *orbis terrarum* es, por todas partes, la obra del Occidente cristiano. Los europeos descubrieron el viejo mundo oriental y el nuevo mundo occidental; extendieron su civilización con celo misionario hasta los límites extremos de la Tierra. Científicos y viajeros, diplomáticos y religiosos, ingenieros y comerciantes occidentales descubrieron y colonizaron América, fundaron el Imperio Británico, dirigieron la política colonial, enseñaron a Rusia a occidentalizarse y forzaron a los japoneses a abrir su tierra al Oeste. La civilización occidental se expandió y conquistó el mundo, mientras el espíritu de la vieja Europa decaía. Es legítimo preguntar si este tremendo empuje de la actividad occidental no depende del fermento religioso que le es inherente. El mesianismo judío y la escatología cristiana, si bien en su forma secularizada, ¿liberaron aquellas energías creadoras que han hecho del Occidente cristiano una civilización de alcance mundial? Sin duda no fue la cultura pagana, sino la cultura cristiana la causante de estos cambios. El ideal de la ciencia moderna[15] de dominar la naturaleza y la idea del progreso no emergieron ni en el mundo clásico ni en Oriente, sino en Occidente. Pero, ¿qué nos permitió configurar nuevamente el mundo a imagen del hombre? La creencia según la cual los hombres han sido creados a imagen de un Dios creador, la esperanza en un futuro reino de Dios y el mandamiento cristiano de anunciar el Evangelio a todos los pueblos para su salvación: ¿se han convertido en esta pretensión mundana: transformar al mundo en un mundo mejor, hecho a la imagen del hombre, y redimir a los pueblos primitivos?

15 Véase Descartes, *Discurso del método*, parte VI.

Epílogo

El intento de mostrar históricamente el origen de la filosofía de la historia en la escatología cristiana no soluciona la problemática de nuestro pensamiento histórico. Más bien, nos pone ante un nuevo problema, más radical: surge la pregunta sobre si las "últimas cosas" son realmente las primeras y si el futuro constituye el horizonte determinante de la existencia humana. Y dado que el futuro existe sólo por la anticipación en el horizonte de la esperanza y por el temor, uno se pregunta si una vida humana concentrada en la espera coincide con una mirada serena del mundo y de la situación del hombre en él.

El mito de Pandora habla, como relata Hesíodo,[1] de la esperanza como un mal de contornos especiales; se diferencia de los otros males contenidos en la caja de Pandora. La esperanza es un mal que parece ser algo bueno, pues ella está en camino a algo mejor que se espera. Sin embargo, esperar un futuro mejor parece desesperante, pues difícilmente haya un futuro que no desengañe nuestras esperanzas cuando aquello que se espera se ha hecho presente. Las esperanzas del hombre son "ciegas", esto es, no racionales sino equívocas, engañosas e ilusorias. No obstante: el hombre mortal no puede vivir sin este dudoso don de Zeus, como tampoco puede vivir sin el fuego, robado por Prometeo. Sin esperanza, *de-esperans*, el hombre quedaría sumido en la desesperación.

1 Véase K. v. Fritz, "Pandora, Prometheus, and the myth of the ages", en *Review of Religion*, marzo de 1947.

Según una convicción dominante en la Antigüedad, la esperanza es una ilusión que ayuda al hombre a soportar la vida, pero que, en realidad, es un *ignis fatuus*. Por otra parte, cuando Pablo condenó a la sociedad pagana porque estaba desprovista de esperanza,[2] pensaba en una esperanza cuyo contenido estaba asegurado por la fe cristiana. No se trataba de una ilusión mundana. La fe cristiana espera sin la esperanza moderna de un *mundo* mejor y sin la antigua subvaloración del dudoso don de Zeus. En vez de hacer propia la máxima de los estoicos –*nec spe nec metu*–, Pablo nos asegura que nosotros –con temor y temblor–[3] seremos redimidos por la esperanza. La promesa de triunfo y alegría, de la que está lleno el Nuevo Testamento, no puede separarse de la nueva conciencia del sufrimiento. "La humanidad –dice Léon Bloy– comenzó a sufrir *en la esperanza* y, por eso, hablamos de una época cristiana."

Quién no estaría inclinado a considerar que la antigua concepción es serena y sabia, mientras que la fe judía y cristiana, que eleva la esperanza a la condición de una virtud y un deber religioso, parecen necias y desmesuradas. El sano sentido común –también de los teólogos– insistirá una y otra vez en que la espera de los primeros cristianos de un *éschaton* inminente fue una ilusión, y sacará la conclusión de que el futurismo escatológico es un mito, inesencial "para nosotros", que interpretamos el sentido del mensaje neotestamentario de manera existencial (Bultmann) o simbólica (Dodd).[4] Pero esta ilusión del primitivo cristianismo se reveló con una rara solidez e independientemente de la verosimilitud o no verosimilitud racionales de los acontecimientos escatológicos. Muchos cristianos serios esperaron, una y otra vez, el fin del mundo y su transformación en un futuro cercano, cuya proximidad estaba en directa proporción a la intensidad de la espera. Uno puede pre-

2 Cf. Dante, *Infierno*, IV, 42; véase tambien W. R. Inge, *The idea of progress*, Oxford, 1920, pp. 26 y ss.

3 Romanos 8, 24. Véase el análisis de la esperanza por G. Marcel, *Homo viator*, París, 1944, pp. 39 y ss., y Kierkegaard, *Religiöse Reden*, pp. 63 y ss.

4 Véase la crítica de W. G. Kümmel de la nueva interpretación de Dodd y Bultmann del realismo escatológico en el Nuevo Testamento, en *Verheißung und Erfüllung*, Basilea, 1945, pp. 86 y ss.; cf. también R. N. Flew, *Jesus and this Church*, 1938, p. 32, y O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zurich, 1946, pp. 33 y ss., y 82 y s.

guntarse por qué el sentido común nunca pudo convencer a los cristianos de abandonar su espera del futuro como una ilusión. La única conclusión que la fe y la esperanza extraen del hecho de que este mundo siga existiendo desde hace dos mil años, como si nada de lo que sugiere la anticipación de un *éschaton* teológico hubiese sucedido, es que el final se ha demorado y, precisamente por eso, todavía debe llegar. La fe y la esperanza cristianas se saben con el derecho de interpretar acontecimientos y catástrofes actuales a la luz de un *éschaton*, es decir, como signos provisorios del juicio final. También el creyente concederá que las promesas del Antiguo y del Nuevo Testamento parecen ser –por el real curso de los acontecimientos– cada vez más cuestionables; pero su fe en las cosas invisibles no se verá conmovida por ningún testimonio visible. La esperanza creyente no elimina el doloroso conflicto entre confianza y evidencia; más bien, lo agudiza. Es la misma fe la que plantea el problema último de la existencia cristiana y la que lo soluciona.

Si las últimas cosas sólo fuesen los sucesos tardíos en una serie continua del acontecer del mundo, la esperanza en ellos caería, de hecho, en la desilusión. Sólo porque las últimas cosas están cualificadas escatológicamente, la fe y la esperanza pueden justificarse en ellas. La fe cristiana no es ninguna espera secular de que muy probablemente algo ocurrirá, sino que es una actitud que se funda en la fe incondicionada en el plan salvífico de Dios. La auténtica esperanza es, por eso, un acto tan libre e independiente como el acto mismo de fe. Las virtudes cristianas de la fe y la esperanza son dones de la gracia. Las razones para una tal fe esperanzada y sin límites no pueden descansar sobre la ponderación racional de su racionalidad. Por eso, tampoco una esperanza creyente puede jamás ser puesta en cuestión por los llamados "hechos"; ella no puede ni ser asegurada ni ser conmovida por una experiencia fáctica. La esperanza es, esencialmente, confiada, paciente y amorosa. Libera al hombre del pensamiento codicioso como de una resignación que ya no espera nada. Una madre que confía incondicionalmente en su hijo no declinará su confianza, aun cuando para un observador externo los hechos parecen no justificarla. Es el hijo el equivocado cuando desmiente la fe de su madre. No está pues en cuestión si una fe y una esperanza incondicionales han de ser justificadas por su relativa

racionalidad, sino si una fe incondicional y una esperanza incondicional pueden ser puestas en un *hombre,* o únicamente en Dios y en Dios hecho hombre. La esperanza sólo está justificada por la fe, y ésta se justifica a sí misma. Quizás ellas crecen sobre las ruinas de esperanzas y esperas demasiado humanas, sobre el suelo fructífero de la desesperación frente a lo que está sometido a las ilusiones y a los desengaños.

Para la conciencia moderna, que apela a los presupuestos asegurados "científicamente", una fe incondicional parece ser algo fantástico. Se olvida que el mensaje cristiano ha sido, en todas las épocas, altamente increíble para el sano sentido común de un ciudadano normal. Pablo no disputó con la sabiduría escéptica de los romanos ilustrados menos que Léon Bloy con los ilustrados franceses. La razón natural se inclina a aceptar las predicciones hipotéticas de catástrofes cósmicas, como nosotros ahora reconocemos los pronósticos de Kierkegaard, Bauer, Nietzsche y Dostoievski sobre el final de la vieja Europa. La razón puede solazarse aún en su capacidad de previsión. Pues el cumplimiento de profecías y de pronósticos científicos es una prueba del saber, que produce una irresistible satisfacción. Pero la razón no puede aceptar la anunciación, tan decisiva como no realizada, de un verdadero *éschaton* con su juicio final y su redención.

La razón prefiere creer en la confiable continuidad del "proceso histórico", tanto más confiable cuanto que se abre camino a través de crisis y cambios radicales. Esta confianza en la continuidad histórica también determina nuestra conducta práctica frente a las catástrofes: no nos parecen definitivas y absolutas, sino temporalmente acotadas y relativas. Es una verdad cínica, pero no por eso menos una verdad, que a las destrucciones les sigue la reconstrucción y a los crímenes en masa, una tasa mayor de natalidad. En el plano de la historia posible, sería de hecho irracional esperar que, por ejemplo, una guerra atómica terminara, de una vez y para siempre, con el proceso civilizatorio, esto es, la apropiación humana del mundo por destrucciones constructivas.

Sin embargo, para ser consecuente, la confianza en la "continuidad" de la historia debería retornar a la teoría clásica de un movimiento *circular*; pues sólo bajo el supuesto de un movimiento sin

comienzo ni fin puede acreditarse realmente la continuidad. ¿Cómo podría representarse la historia como un proceso continuo, en la forma de un progreso lineal, sin la interrupción por un *terminus a quo* y de un término *ad quem*, esto es, sin comienzo ni fin? El pensamiento histórico moderno no tiene para esto una respuesta unívoca. Aleja de su pensamiento progresista los elementos cristianos de la creación y de la realización, mientras toma de la antigua concepción del mundo la idea de un movimiento continuo e infinito, pero sin retomar su estructura circular. El espíritu moderno es indeciso, no sabe si es cristiano o pagano. Ve el mundo con dos ojos diferentes: con el de la fe y con el de la razón. Por eso, su visión, comparada con el pensamiento griego o bíblico, es necesariamente confusa.

Anexo I

TRANSFORMACIONES DE LA DOCTRINA DE JOAQUÍN DE FIORE

El conocido fragmento de Lessing sobre *La educación del género humano* desarrolla la idea de una revelación progresiva que debe consumarse en una tercera edad, una idea que Lessing expresamente refiere a Joaquín, aun cuando él socava los fundamentos de una creencia en la revelación, y la reemplaza por la idea de la educación. Los libros fundamentales de la revelación cristiana o, más bien, de la educación, deben –como lo promete el Nuevo Testamento– ser sustituidos por "*un nuevo Evangelio* eterno", y

> Algunos fanáticos de los siglos XIII y XIV [...] se equivocaron solamente al anunciar tan próxima su irrupción.
>
> Quizá no fuera una ocurrencia vana su *tercera edad del mundo*, y ciertamente no tenían ningún mal propósito cuando enseñaban que la Nueva Alianza quedaría *anticuada* igual que lo quedó el Antiguo Testamento. Ellos mantenían una misma economía de un mismo Dios: siempre –para decirlo con mi lenguaje– el mismo plan de la educación general del género humano.
>
> Sólo que lo aceleraron, sólo que creyeron poder convertir de golpe a sus contemporáneos, salidos apenas de la niñez, sin ilustración ni preparación, en varones dignos de esa su *tercera edad*.*

* G. Ephraim Lessing, *La educación del género humano*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. por Agustín Andreu Rodrigo, Madrid, Editora Nacional, 1982, pp. 592-593. [N. del E.]

La tercera edad fue concebida por Lessing como el futuro reino de la razón y de la autorrealización humana y, al mismo tiempo, como el cumplimiento de la revelación cristiana. El efecto que produjo la doctrina de Lessing fue extraordinariamente profundo y de gran alcance. Influyó sobre todo a los saint-simonianos en Francia. Probablemente la idea comtiana de los tres estadios de la evolución responda al influjo del tratado de Lessing, que fue traducido por un saint-simoniano durante el tiempo en que Comte era miembro de ese grupo. La teoría de Lessing fue luego tomada por los filósofos del idealismo alemán, quienes, en su intento por racionalizar la doctrina cristiana, se apoyaron en el más filosófico –por "espiritual"– de los Evangelios, es decir, en el de Juan. En el ensayo de Fichte *Gründzugen des gegenwärtigen Zeitalters* [Rasgos básicos de la época contemporánea], el presente es una época de pecaminosidad consumada, precursora del definitivo renacimiento en una nueva era del espíritu, que corresponde al reino de los mil años del Apocalipsis. Fichte rechaza la generación actual y su tiempo, como lo habían hecho los profetas judíos, y espera de este punto cero de la historia un *milenium* ascendente, y de la muerte, la resurrección. K. Immermann observa muy bien que el desmesurado radicalismo político, característico de todos los grandes movimientos de la historia occidental desde Carlomagno, tiene su origen en la radicalidad del mensaje cristiano, cosa que la Antigüedad no conoció, aun en las crisis más severas.[1] Para citar a un contemporáneo de Fichte: "El deseo revolucionario de realizar el reino de Dios es el punto flexible de la educación progresista y el comienzo de la historia moderna. En ella, lo que no tenga ninguna relación con el reino de Dios es sólo una cuestión secundaria".[2]

1 Cf. Donoso Cortés, sobre "Herejía y revolución", en *Der Staat Gottes. Eine Katholische Geschichtsphilosophie*, versión alemana de L. Fischer, Karlsruhe, 1933, pp. 306 y ss. Como Comte, Donoso Cortés deriva las modernas revoluciones de la "gran herejía del protestantismo"; reconoce sin embargo que la especial radicalidad y la fuerza destructiva de las revoluciones modernas procede de una apropiación de principios cristianos: todas están "envueltas en el ropaje del Evangelio". Por eso son herejías peligrosas, en la medida en que se alimentan de la fe en una definitiva solución de la historia, en el sentido de una redención.

2 F. Schlegel, *Athenäumsfragmente* [Fragmentos del Ateneo], Nº 222.

Que Fichte se considerara a sí mismo un cristiano, pese a que fue inculpado de ateísmo por su crítica de la revelación, no habla en contra, sino a favor, del origen cristiano de su filosofía de la historia. En los tiempos poscristianos, también el ateísmo radical obtiene su fuerza de la fe cristiana.

Lo mismo vale para Hegel, que tradujo en filosofía la religión cristiana. La empresa de Hegel puede explicarse de dos maneras: como un ataque a la teología cristiana o como su defensa mediante el lenguaje de la filosofía.[3] La esencial ambivalencia de todos los intentos modernos de "realizar" el "espíritu" cristiano sin fe ni esperanza se mostró ya cuando Hegel se dio a la tarea, por primera vez, de construir su sistema, aclarándose a sí mismo "qué puede significar acercarse a Dios". Un documento interesante de este propósito es una carta a Schelling,[4] en la que incita a su amigo a poner en apuros, tanto como sea posible, a los teólogos, cuya mera existencia justifica la necesidad de su pedido, "zamarreándolos para que abandonen sus escondrijos", hasta que no encuentren uno nuevo donde poder esconderse, para, con ayuda de la filosofía kantiana, enfriar "el fuego de la dogmática". Sin embargo, esta polémica contra los teólogos se cierra con la frase: "El reino de Dios viene y nuestras manos no están desocupadas". En el sentido de este propósito de asumir –como filósofo– la tarea de la teología, Hegel emprendió la obra más abarcadora de la Modernidad, por cuanto de lo que se trataba para él era de realizar el reino de Dios como un reino del espíritu y de la historia. La obra desafió la crítica de Marx, para quien la realización hegeliana era sólo "espiritual", esto es, la superación ideológica de las contradicciones reales.

El más profundo y original intento de fundamentar filosóficamente el reino de Dios lo emprendió Schelling en la Lección 36 de su *Philosophie der Offenbarung* [Filosofía de la revelación].[5] Como

3 Véase mi *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, 1950, pp. 49 y ss., 179 y ss., 351 y ss.

4 Véase la nota 4 del capítulo III de este volumen. En J. Taubes, *Abendländische Eschatologie* [Escatología occidental] (Berna, 1947, pp. 90 y ss.) se halla un análisis comparativo entre la filosofía hegeliana del "espíritu" y las profecías de Joaquín de Fiore.

5 *Werke*, II, secc. IV, pp. 294 y ss.; véase también, de E. von Hartmann, *Religion des Geistes*.

Joaquín, Schelling se remite a Pablo y a Juan como los apóstoles del futuro para dar las bases de la elaboración de una religión espiritual del género humano; pues sólo de esta manera el cristianismo podía, después de la Reforma, seguir siendo la religión de los alemanes. Algún oyente de su lección berlinesa de 1841 debe haber tenido la impresión de vivenciar la emergencia de una "nueva etapa de la conciencia" y el nacimiento de una "nueva religión". La tesis de Schelling residía en que la obra de Cristo sólo había puesto los fundamentos, pero que no podía subsistir con la forma que exhibe en el presente. Cristo es el "último Dios", que eliminó a los dioses de la Antigüedad y que anunció el "espíritu" que vendrá en su lugar y que debe actuar con independencia de las gracias extáticas de la época apostólica. Después de Cristo el cristianismo ya no está bajo la tensión entre un nuevo mensaje sobrenatural y las fuerzas cósmicas del paganismo, sino que está libre para desarrollarse en un saber humano plenamente consciente de sí mismo. Cuando el cristianismo entró en la historia del mundo debió someterse a las condiciones generales y a la ley de este mundo, esto es, a la ley del cambio y el desarrollo. Tenía que hacer crecer los gérmenes que Cristo había plantado en la tierra. El progreso de la religión cristiana no consiste pues simplemente en su expansión, sino en el desarrollo de una *gnosis* parcial en un saber universal. Si la religión cristiana se hubiese quedado detenida en el estado de la Iglesia primitiva, esto habría contradicho el espíritu de Cristo. La pregunta es si el mismo Nuevo Testamento no da una indicación para tales grados de una futura evolución.

La exégesis schellingiana descubre que en el Nuevo Testamento ya estaba previsto un desarrollo posterior, por causa de la destacada posición y el carácter diferente de tres Apóstoles: Pedro, Pablo y Juan. El primero puso los fundamentos de una sucesión continua, pero una sucesión histórica no significa una repetición estática de los fundamentos. Exige un nuevo principio de continuación productiva, como fue llevada a cabo primero por Santiago, luego por Pablo y, finalmente, por Juan. Como Moisés, Elías y Juan el Bautista, que lleva a plenitud el Antiguo Testamento, Pedro, Pablo y Juan representan los tres estadios de la evolución de la Iglesia cristiana. Los tres reflejan la trinidad del Dios Uno. Pedro es el Apóstol del

Padre, Pablo el del Hijo, mientras que Juan es el Apóstol del Espíritu, el que conduce a la plena verdad del futuro. El primero representa la era del catolicismo, el segundo la del protestantismo y el tercero la consumada religión de la humanidad. En una nota, Schelling expresa su agradable sorpresa por haber encontrado su propio esquema anticipado en un anuncio de Joaquín, del que tuvo noticia leyendo la *Geschichte der christlichen Religion und Kirche* [Historia de la religión y de la Iglesia] de Neander.

Se sabe cuánto Hegel y Schelling influyeron en pensadores rusos del siglo XIX. La construcción de un tercer Testamento tiene muchos paralelos en Rusia, por ejemplo, el *Tercer reino del Espíritu Santo* de Krasinski y el *Cristianismo del tercer Testamento* de Mereschkowski. Es menos conocido el hecho de que el título de un libro de gran influencia: *Das dritte Reich*, del escritor alemán A. Möller van den Bruck, proviene de su conocimiento de Mereschkowski. Es patético pensar que el primer Reich –das Heilige Römische Reich deutscher Nation (el Sacro Imperio Romano Germánico)– duró aproximadamente mil años, el segundo, menos de medio siglo, ¡y el tercero, que debía ser eterno, doce años!

El último intento de reevaluar radicalmente el curso entero de la historia europea lo emprendió Nietzsche cuando fechó su *Ecce homo* "en el día primero del año uno (el 30 de septiembre de 1888 de la falsa cronología)",* para decidir de nuevo la historia de Occidente: que quedó dividida en una vieja era cristiana y una nueva era anticristiana. Lo que pareció ser una petulante extravagancia de un escritor individual se ha convertido, sin embargo, en un problema decisivo. Vale preguntarse si nuestra tradicional cronología cristiana puede fundamentarse históricamente. Distinguir en el tiempo de la historia una era antigua y otra nueva, una pre- y otra poscristiana, sólo estaría justificado si el cristianismo hubiese creado un nuevo mundo. Originariamente, el cristianismo no pretendió cambiar en absoluto la historia del mundo. Anunció un nuevo cielo y una nueva tierra después del fin de este mundo. Pero el mundo no sucumbió, sino que existe como antes. Es el mundo el que se afirma a sí mismo y

* En realidad, se trata de *El Anticristo*. Véase Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1992, p. 111. [N. del E.]

deja incumplido su final. Si, a pesar de esto, aún mantenemos el marco cristiano para nuestras cronologías y nuestro pensamiento histórico, esto tiene sentido si también mantenemos la espera cristiana, que está en la base de nuestra cronología; pues la esencial significación de la división cristiana del tiempo histórico en un *ante* y *post Christum natum* no depende de una división práctica de los períodos históricos, sino que descansa en un giro escatológico absoluto, que precisamente pone en cuestión la creencia en una historia continua del mundo. La inminencia de un punto de inflexión decisivo, en el siglo XIX, no fue esperada por teólogos profesionales, sino por hombres como Kierkegaard, Marx y Nietzsche. Fue este último el que, bajo el ropaje de una "filosofía del futuro", se animó a anunciar el nuevo Evangelio: el *Zaratustra*. La clave para su comprensión sistemática se encuentra en el primer discurso: "De las tres transformaciones", representadas respectivamente por las figuras alegóricas de un camello, un león y un niño. El "tú debes" del camello es la ley bíblica, el "yo quiero" del león, la parcial libertad de la Modernidad, y el "yo soy" del niño cósmico, la futura libertad de la necesidad querida libremente de una existencia otra vez reconciliada con Dios o con el mundo.

Las continuidades en la historia de las ideas de Joaquín de Fiore a Nietzsche, pasando por Lessing, prueban, por lo menos, la sorprendente fuerza de atracción de la visión de Joaquín y de la tradición cristiana en general. Sólo el hecho de que el cristianismo se comprenda como un *nuevo* Testamento, que releva al *viejo*, cumpliendo sus promesas, exige necesariamente posteriores progresos y novedades, sean éstas religiosas, irreligiosas o antirreligiosas. De aquí la posible derivación de la irreligión secular del progreso de su modelo teológico.

El hecho de que el resultado histórico de tal origen modifique y dé vuelta la intención primitiva no contradice la "ley" de la historia, sino que más bien la confirma. En la historia resulta siempre alguna cosa más o menos, y siempre alguna cosa distinta a la entendida primitivamente por el iniciador de un movimiento. Los grandes fundadores allanan a otros los caminos que ellos mismos no transitarán. Así, Rousseau preparó el camino para la Revolución Francesa, Marx, para la Revolución Rusa, y Nietzsche

para la contrarrevolución fascista; pero Rousseau no se reconocería en Robespierre, ni Marx en Lenin y Stalin, ni Nietzsche en Mussolini y Hitler.

El esquema cristiano de la historia y, sobre todo, la construcción teológica de Joaquín de Fiore crearon un clima espiritual y un modo de ver las cosas en el que sólo fueron posibles ciertas filosofías de la historia que, en los marcos del pensamiento clásico, hubieran sido imposibles. No habría una revolución americana, francesa o rusa sin la idea de progreso, como no habría la idea de un progreso secular hacia una consumación sin la fe originaria en un reino de Dios, aun cuando no puede afirmarse que las enseñanzas de Jesús se expresan en los manifiestos de estos movimientos políticos. La discrepancia entre los resultados históricos que se dieron a conocer mucho tiempo después y las primitivas intenciones de los iniciadores muestra que el esquema de una derivación, según el hilo conductor de la secularización, no ha de ser confundido con una determinación causal. Los creadores espirituales de un movimiento histórico no son por eso responsables, sin más, de las consecuencias de su emprendimiento. En la historia, la "responsabilidad" tiene siempre dos caras: la responsabilidad de aquellos que se proponen y enseñan algo y la de aquellos que obran conforme a la enseñanza, o sea, que responden a ella. No es comprobable una directa responsabilidad por esta o aquella respuesta, motivada por un determinado planteamiento. No existe entre ellas una ecuación, pero tampoco total independencia. Juntas provocan efectos históricos, los que, por ello mismo, son siempre ambiguos en lo que respecta a su posible significación. Es posible que el cristianismo sea, en última instancia, "responsable" de la posibilidad de su propia secularización, esto es, de las consecuencias anticristianas; pero la originaria anunciación de un reino de Dios no perseguía hacer al mundo más mundano de lo que fue para los gentiles.

Anexo II

LA REPETICIÓN DE NIETZSCHE DE LA DOCTRINA DEL ETERNO RETORNO

En 1884, una vez terminado el *Zaratustra*, Nietzsche escribió en una carta desde Venecia:

> Mi obra tiene tiempo, y en absoluto quiero ser confundido con lo que el presente pretende solucionar como *su* tarea. Quizás en cincuenta años algunos [...] tendrán ojos para ver *lo que ha sido hecho por mí.* Por el momento es no sólo difícil, sino absolutamente imposible (según las leyes de la perspectiva), hablar de mí públicamente sin *quedar*, infinitamente, *detrás* de la verdad.

Cincuenta años más tarde es el año 1934 y entonces, en efecto, Nietzsche fue objeto de discusiones públicas. Su significación había alcanzado dimensiones mundiales. En el pensamiento de Nietzsche se distinguen dos aspectos: uno exotérico, anticristiano,[1] y otro esotérico, la idea del "eterno retorno de lo mismo".

Aun cuando esta doctrina puede parecer extraña y absurda, para Nietzsche fue la experiencia fundamental y el resultado de la filosofía de su madurez. Así como para los judíos el Evangelio cristiano fue una piedra de escándalo y para los griegos un disparate, la anunciación nietzscheana del eterno retorno es un escándalo y

1 Véase John N. Figgis, *The will to freedom or the Gospel of Nietzsche and the Gospel of Christ*, Nueva York, 1917, pp. 309 y ss.

un disparate para aquellos que todavía creen en la religión del progreso o en una decadencia progresiva. Loca o sabia, la doctrina del eterno retorno es la clave de la filosofía de Nietzsche. Su significación histórica radica en que reavivó la controversia entre el cristianismo primitivo y el paganismo clásico.

La doctrina de Nietzsche es una respuesta determinada a una pregunta determinada, que ya inquietaba a su pensamiento temprano. La pensó por primera vez cuando tenía 18 años –veinte años antes del *Zaratustra*– en dos artículos redactados en su época de estudiante, titulados *Fatum e historia* y *Libertad de la voluntad y fatum*, respectivamente.[2] Al principio confiesa que es extraordinariamente difícil alcanzar un punto de vista desde el que se pueda emitir un juicio sobre nuestra comprensión cristiana tradicional de la vida y del mundo. Pretender esto sería tarea de toda una vida, pues ¿cómo podríamos, impunemente, hacer a un lado la autoridad de dos mil años de historia? Parecería una necedad juvenil aventurarse, sin brújula, en un mar de dudas, con la intención de descubrir un nuevo continente.[3]

¿Por qué no atenerse a la historia y a las ciencias naturales, en vez de entregarse a especulaciones sobre el sentido cristiano o no cristiano de la vida? Sin embargo, no es posible eludir la pregunta fundamental por el sentido de la existencia humana en su totalidad ni por el sentido de la voluntad humana y de la historia dentro del universo natural, pues ¿no es la historia algo completamente contingente, comparada con el movimiento eterno de los cuerpos celestes y su necesidad cósmica? Los sucesos históricos, ¿no son quizás sólo el cuadrante sobre el que se repite el movimiento de la aguja de un reloj que no tiene relación interna con los acontecimientos en cuestión? ¿O hay un anillo del mundo que abraza tanto las decisiones humanas como los hechos naturales? ¿Podemos representarnos a la humanidad como el círculo más interno entre los círculos de la necesidad cósmica, de modo que la cuerda escondida en "el

2 *Nietzsches Jugendschriften*, ed. de Musarion, 1923, I, p. 60 [trad. esp.: *De mi vida: escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)*, Madrid, Valdemar, 1996].

3 Cf., en escritos posteriores de Nietzsche, el símbolo de Colón: *Die Morgenröte* [*Aurora*], § 575; el poema "Der neue Columbus" ["El nuevo Colón"]; *Der Wille zur Macht* [*La voluntad de poder*], § 957.

eterno reloj de arena de la existencia"[4] fuera la humanidad? No obstante, para captar una síntesis tal entre la voluntad libre y creadora de la historia y el *fatum* universal o la necesidad de todos los entes, el filósofo debería abandonar la posición demasiado humana, para ver las cosas desde un punto de vista suprahumano. Se trata del punto de mira que encontró Nietzsche en *Zaratustra* con su concepción del "superhombre", seis mil pies más allá del hombre y del tiempo. Primero se plantea sin embargo la antinomia entre libertad y *fatum*:

> En la voluntad libre se cifra para el individuo el principio de la singularización, de la separación respecto del todo, de lo ilimitado; el *fatum*, sin embargo, pone otra vez al hombre en estrecha relación orgánica con la evolución general y le obliga, en cuanto que ésta busca dominarle, a poner en marcha fuerzas reactivas; una voluntad absoluta y libre, carente de *fatum*, haría del hombre un dios; el principio fatalista, en cambio, un autómata.[*][5]

Este problema sólo podría ser resuelto si la voluntad libre fuese "la potencia suprema del *fatum*".

Un año después, Nietzsche redactó un proyecto de autobiografía en el que renueva la pregunta que responderá más tarde con la voluntad del eterno retorno. Luego de una descripción de sus orígenes cristiano-protestantes, se refiere a las etapas por las que el hombre deja atrás todo aquello que lo ha cobijado, para finalmente preguntar: "¿Y dónde está el anillo que aún lo contiene? ¿Es el mundo? ¿Es Dios?". En las palabras del Nietzsche maduro esta alternativa significa: ¿la suprema medida de nuestra existencia es el ser del mundo o el Dios cristiano, que creó el mundo de la nada? ¿Es el ser supremo

4 Véase el regreso de esta imagen en *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, pp. 217 y 308; *La gaya ciencia*, Barcelona, José J. de Olañeta, Editor, 1984, § 341, p. 185.

* Nietzsche, *Libertad de la voluntad y fatum*, en *De mi vida: escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)*, *op. cit.* [N. del E.]

5 Véase el nuevo planteamiento de esta antinomia en *Así habló Zarathustra*, *op. cit.*, p. 285, § 9.

un cosmos divino, en el que todo retorna siempre, o un Dios personal que, de una vez y para siempre, se reveló a y para la humanidad en el signo de la cruz?

Veinte años más tarde, Nietzsche se decidió definitivamente por que es el "mundo" el que redime nuestra existencia contingente, haciendo retornar al sí mismo cristiano al orden de una necesidad cósmica. El primer anuncio de esta nueva doctrina se encuentra en *La gaya ciencia*, bajo el título: "El peso más pesado", y en conexión con la nueva de que Dios ha muerto:

> Esta vida, tal como en el presente la vives, tal como la has vivido, tendrás que vivirla otra vez y otras innumerables veces, y en ella nada habrá de nuevo; al contrario, cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de tu vida, se reproducirán para ti, en el mismo orden y según la misma sucesión; también aquella araña y aquel rayo de luna entre los árboles, también este instante, también yo.*

Sin embargo, la idea del retorno no es introducida aquí como teoría metafísica, sino como imperativo ético: se ha de vivir *como si* "el eterno reloj de arena de la existencia" fuese dado vuelta una y otra vez, para hacer que cada una de nuestras acciones cargue con el peso de una inevitable responsabilidad.

En *Zaratustra*, cuya esencial "experiencia mental" es el eterno retorno, éste no es anunciado como una hipótesis moral, sino como verdad metafísica. Zaratustra quiere revelar "la suprema forma de todo ser". En concordancia con la permanente verdad del ser, Zaratustra es a la vez un plan de un "nuevo modo de vivir". El característico subtítulo que Nietzsche se proponía dar a su obra principal y al que volvía, una y otra vez, en los diferentes proyectos de *La voluntad de poder*, es "mediodía y eternidad". El mediodía es el supremo instante del cumplimiento, del punto más elevado y de la inflexión, con la que la visión de la eternidad irrumpe de una vez y para siempre. La experiencia de este eterno instante es descrita como

* Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, § 341, p. 185. [Traducción modificada, N. del E.]

una inspiración extática,[6] en la que todo "ser" deviene "verbo" en parábolas fieles a la verdad. Las parábolas de Zaratustra no pretenden, pues, ser mera poesía, sino un nuevo lenguaje metafísico,[7] que repite la vieja forma literaria de los poemas doctrinarios y las parábolas del Nuevo Testamento.

La experiencia determinante de Zaratustra es la vivencia de una conversión y de un renacimiento a una nueva "gran salud", luego de una gran enfermedad o desesperación, una enfermedad moral. El "profeta" del nihilismo moderno, que es la exacta réplica del profeta del eterno retorno, describe la enfermedad del hombre moderno:

> Y vi venir una gran tristeza sobre los hombres. Los mejores se cansaron de sus obras.
>
> Una doctrina se difundió, y junto a ella corría una fe: "¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!"
>
> […]
>
> Sin duda nosotros hemos cosechado: mas, ¿por qué se nos han podrido todos los frutos y se nos han ennegrecido? ¿Qué cayó de la malvada luna la última noche?
>
> Inútil ha sido todo el trabajo, en veneno se ha transformado nuestro vino, el mal de ojo ha quemado nuestros campos y nuestros corazones, poniéndolos amarillos.
>
> Todos nosotros nos hemos vuelto áridos […].
>
> Todos los pozos se han secado, también el mar se ha retirado. ¡Todos los suelos quieren abrirse, mas la profundidad no quiere tragarnos!
>
> "Ay, dónde queda todavía un mar en que poder ahogarse", así resuena nuestro lamento –alejándose sobre ciénagas planas–.[8]

La hora crítica en la que de la enfermedad mortal nace la gran salud es el *gran* tiempo,[9] en el doble sentido del último momento del que

6 *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 107 y s.
7 *Ibid.*, pp. 108 y 111 y s.; cf. *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 135 y ss.; prólogo a *La genealogía de la moral.*
8 *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, "El adivino", pp. 202-203. Véase también p. 307.
9 Véase *ibid.*, p. 197.

todavía disponemos y del último momento como el punto culminante y bendecido.[10] A la quietud de la felicidad suprema precede la fantasmagórica quietud de la desesperación.[11] La dialéctica de desesperación y redención, de profundidad y altura, de tinieblas y luz es, por fin, cancelada por un "abismo de luz", cuyo tiempo es un "estado de quietud del tiempo". De aquí que el decisivo instante del mediodía no sea ni corto ni largo, sino un *nunc stans* o eterno. En él, la desesperación anunciada por el profeta de la nada se convierte en beatitud. En vez de desesperarse de que todo sea igual y en vano, Zaratustra se regocija de la libertad de las intenciones demasiado humanas: el retorno de lo igual, desembarazado de todo propósito, cuyo tiempo es un ciclo siempre presente.[12] El descubrimiento de este *circulus vitiosus deus* fue para Nietzsche la "salida de una mentira de dos mil años", con la que se cierra la era cristiana, en la que se creyó en una historia progresiva que desde un absoluto comienzo apunta a un final absoluto. Creación y pecado original al comienzo, juicio y redención al final, ambos fueron por último secularizados y trivializados en el pasaje a la idea moderna del progreso indefinido, desde estadios de cultura primitivos a otros civilizados.

Contra esta ilusión moderna, cuyo resultado es el "*último hombre*",[13] Zaratustra anuncia el eterno retorno de la vida, en su doble plenitud de creación *y* destrucción, de alegría *y* sufrimiento, de bien *y* mal. Mientras él convalece aún de la enfermedad para la muerte, sus animales le dicen:

> Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser.
>
> Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la misma casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser.

10 Correspondientemente, se oyen en ese tiempo dos sonidos contrapuestos: el grito de urgencia del hombre superior (*Así habló Zaratustra*, pp. 334 y ss.) y el profundo toque de la campana en el gran mediodía, que al mismo tiempo es una medianoche (*ibid*., pp. 430 y ss.), en la que todas las cosas se hacen eternas.

11 *Ibid*., p. 217.

12 *Ibid*., pp. 230 y ss.

13 *Ibid*., p. 41.

> En cada instante comienza el ser; en torno a todo "Aquí" gira la esfera "Allá". El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad.[14]

Sin embargo, Zaratustra aún no está dispuesto a asumir el pensamiento de que también el tipo humano más bajo retornará siempre, hasta que sus animales lo persuaden de reconciliarse con su destino de anunciar la doctrina redentora. Con esto se convierte, de hecho, en el "superhombre", esto es, en un hombre que se ha superado a sí mismo, en cuanto quiere voluntariamente lo que por naturaleza debe ser. El ajeno *fatum* pasa a ser su propio destino. A partir de ahora vive en el mediodía de la plenitud, en el que "se ha vuelto perfecto el mundo" y el tiempo cayó "en el pozo de la eternidad".[15] Él es ahora un "uno que bendice y que dice sí":

> Pero ésta es mi bendición: estar yo sobre cada cosa como su cielo propio, como su techo redondo, su campana azur y su eterna seguridad [...]. Pues todas las cosas están bautizadas en el manantial de la eternidad y más allá del bien y del mal [...]. Esta libertad y esta celestial serenidad yo las he puesto como campana azur sobre todas las cosas al enseñar que por encima de ellas y a través de ellas no hay ninguna "voluntad eterna" que quiera.[16]

Posteriormente recitó para los hombres superiores su ditirambo a la eternidad:

> ¡Oh, hombre! ¡Presta atención!
> ¿Qué dice la profunda medianoche?
> "Yo dormía, dormía, –
> De un profundo soñar me he despertado: –
> El mundo es profundo,
> Y más profundo de lo que el día ha pensado.
> Profundo es su dolor. –

14 *Ibid.*, p. 305.
15 *Ibid.*, pp. 376 y ss.
16 *Ibid.*, p. 239.

El placer – es aún más profundo que el sufrimiento:
El dolor dice: ¡Pasa!
Mas todo placer quiere eternidad –,
– ¡Quiere profunda, profunda eternidad!"[17]

Esta *Canción ebria* repite los dos cantos a la eternidad del final del tercer libro. Los tres proclaman un último y sin reservas: "Sí y amén" para todo ser en tanto tal, que también incluye y justifica la existencia del hombre. Mientras Zaratustra, con una "suprema voluntad" que quiere hacia atrás y hacia adelante, afirma la necesidad eterna como el "astro supremo del ser", la contradicción entre voluntad libre –o historia– y *fatum* parece haberse cancelado:

¡Blasón de la necesidad!
¡Astro supremo del ser!
que ningún deseo alcanza,
que ningún No mancilla,
eterno Sí del ser,
eternamente soy tu Sí:
porque te amo Eternidad![18]

El alma de Zaratustra es "la más necesaria, que por placer se precipita en el azar".[19]

El eterno retorno no sólo responde al problema con el que se debatía el joven Nietzsche. Siguió siendo la idea fundamental de su obra tardía. El "alma" de Zaratustra es, en esencia, idéntica al "mundo" de Dioniso, como se describe en el último aforismo de *La voluntad de poder*. Ambos representan la forma más alta de lo que es, y el último discípulo del filósofo Dioniso es a la vez el anunciador del

17 *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, pp. 436-437.
18 *Ruhm und Ewigkeit* [Fama y eternidad], en *Ditirambos de Dionysos*, parte 4.
19 *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 293; cf. *Ecce Homo* sobre Zaratustra; *Crepúsculo de los ídolos*, § 49, pp. 133-134; *Lieder der Prinzen Vogelfrei: A Goethe* [Canciones del príncipe libre como el pájaro: a Goehte]. De acuerdo con esto, Nietzsche describe acontecimientos de su propia vida –por ejemplo, la finalización de *Zaratustra* y la muerte de Richard Wagner– como "sublimes casualidades" frutos de un destino necesario.

eterno retorno.[20] Y como el motivo crítico de la voluntad de poder es una inversión de todos los valores cristianos (el "Anticristo" es el primer libro de *La voluntad de poder*), así, el *Zaratustra* es, en su conjunto y en sus detalles, una inversión de la anunciación cristiana y de sus supuestos teológicos. La doctrina del eterno retorno invierte la enseñanza de la creación con todas sus consecuencias.[21] Dioniso, como Zaratustra, está contra Cristo. Los amigos de Zaratustra lo conmemoran durante la fiesta del asno,[22] el que, en su simpleza, sólo atina a decir: "I-A" (S-í).

La eternidad, como el eterno Sí del Ser, que se repite a sí mismo en movimiento circular, siguió siendo motivo directriz de la pasión espiritual de Nietzsche. En una carta a J. Burckhardt, escrita después de la irrupción de su enfermedad, confiesa Nietzsche que hubiera preferido no haber abandonado su cargo de profesor en Basilea, pero que no había tenido otra elección que la de ofrendarse para ser "el loco de la nueva eternidad". La nueva eternidad, que Nietzsche redescubrió como Anticristo, es la antigua eternidad del ciclo cósmico de los paganos.

Si es que existe algo así como una "historia de las ideas", la recuperación por Nietzsche –después de dos mil años de tradición cristiana– de esta idea clásica es un sorprendente ejemplo de ella.[23] Es la voluntad contraria al cristianismo contemporáneo lo que provocó en Nietzsche la repetición de una idea, que había sido el fun-

20 *Crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, pp. 142-143. *Ecce Homo*, *op. cit.,* p. 113.

21 Una de las más importantes consecuencias de la creencia en la creación es, a diferencia de todas las éticas antiguas, la condenación sin reservas del suicidio, en tanto es un desprecio al creador. En un plano puramente moral, no hay ningún argumento válido contra la posible dignidad del suicidio (cf. Agustín, *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, 1979, Libro primero, §§ XVI-XXVII, pp. 16-24).

22 Véase Naumann, *Zarathustra*-Kommentar, 1900, IV, pp. 179 y ss. El culto del asno era una de las críticas preferidas dirigidas contra los primeros cristianos. Véase Tácito, *Hist.* V, 3, 4; Tertuliano, *Apol.*, 16; Minucius Felix, *Octavius*, IX; cf. P. Labriolle, *La Réaction païenne*, París, 1934, pp. 193 y ss.

23 La idea aparece esporádicamente en la teología aristotélica de toda la Edad Media, por ejemplo en Sigerio de Brabante. En la filosofía moderna, la idea del eterno retorno es tratada por Hume (*Dialogues concerning natural religion*, parte VIII), Fichte (*Die Bestimmung des Menschen*, libro III, cap. IV [trad. esp.: *El destino del hombre*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976]), y especialmente por Schelling (*Die Weltalter*), en *Werke*, I, sec. VIII, pp. 230 y 337 [trad. esp.: *Las edades del mundo*, Tres Cantos, Akal, 2002]).

damento del pensamiento pagano. Al término de un diluido cristianismo, Nietzsche debió buscar "nuevas fuentes del futuro" y las encontró en la Antigüedad. La muerte del Dios cristiano despertó en él la comprensión del mundo antiguo. Que haya conocido este mundo por medio de sus estudios profesionales de filólogo clásico es un hecho de importancia secundaria. Para muchos investigadores, la doctrina del eterno retorno –común a Heráclito y Empédocles, Platón y Aristóteles, Eudemo y los estoicos– era familiar, pero sólo Nietzsche reconoció en ella posibilidades creadoras para el futuro, contraponiéndola a un cristianismo reducido a la moral.[24] Cuando retoma la idea del eterno retorno, confirma la eficacia de su propia idea[25] de que una y otra vez la historia del pensamiento realiza un esquema fundamental de posibles filosofías que, bajo el imperio de una necesidad, retornan al antiquísimo "hogar común del alma".

Nietzsche no sabía que su propio *contra Christianos* era la exacta contrapartida del *contra Gentiles* de los Padres de la Iglesia, pero con designios inversos. En Nietzsche reaparecen, desde un punto de vista opuesto, no sólo la polémica de Justino, Orígenes y Agustín contra la doctrina del eterno retorno, sino también los argumentos principales de los apologetas cristianos contra los filósofos paganos. Cuando se comparan los argumentos nietzscheanos con los de Celso o los de Porfirio, no es difícil advertir cuán poco agregó a los antiguos argumentos contra el cristianismo, con excepción del *pathos* cristiano, al que Nietzsche hizo hablar como "Anticristo" y no ya como filósofo. Tanto para Celso como para Nietzsche, la fe cristiana es cruda y absurda. La fe destruye la racionalidad del cosmos por una intervención arbitraria. La religión cristiana es para ambos una revuelta, con intenciones revolucionarias, del pueblo inculto, un pueblo que no tiene sentido para las virtudes aristocráticas, los deberes civiles y las tradiciones heredadas y legítimas. Su Dios no tiene vergüenza en curiosear, es un Dios demasiado humano, "el Dios de los rincones [...] y los lugares oscuros", una guía para los cansados. Si la única cuestión realmente importante es la salvación del alma de cada individuo, ¿por qué –pregunta Nietzsche, como Celso–

24 Cf. J. N. Figgis, *op. cit.*, pp. 305 y s.
25 *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1984, § 20.

inquietarse con la responsabilidad de cada uno por los asuntos públicos y para qué agradecer tener un noble origen? Estos "santos anarquistas" llamados cristianos se tomaban por piadosos, a punto tal que lograron debilitar el *imperium romanum* hasta que los germanos y otros bárbaros lograron someterlo.[26] El Anticristo de Nietzsche es una reedición del viejo reproche de que los cristianos son *hostes humani generis*, pueblo ruin de mala educación y peor gusto. El paralelo histórico entre los ataques antiguos y los ataques modernos al cristianismo demuestra la perseverante significación de los primeros y la historicidad de los segundos, aunque hacía tiempo ya que los viejos ataques habían caído en el olvido cuando fueron recuperados por Nietzsche.

Como consecuencia de los cambios de la situación histórica, la idea del eterno retorno no resurgió inmodificada, sino bajo una nueva y funesta forma. Con voz quebrada, Nietzsche cantó su nuevo himno a la "inocencia" del ser y del devenir, que ruedan sin cesar, pero sobre la base de una "experiencia" cristiana. Cada página del *Zaratustra* es un Evangelio anticristiano, en el estilo y en el contenido. Muy lejos de ser auténticamente pagano, el nuevo paganismo de Nietzsche es –como el de D. H. Lawrence,[27]– esencialmente cristiano porque es anticristiano. A pesar de su crítica a la interpretación tradicional, humanista, de la cultura griega, restaura de la Antigüedad clásica menos que Winckelmann y que Goethe. Marcado profundamente por una conciencia cristiana, Nietzsche no estaba en condiciones de suspender la "inversión de todos los valores" que el cristianismo había producido contra el paganismo, pues si bien pensó que había retrotraído al hombre moderno a los parámetros del paganismo clásico, él era cristiano y moderno de punta a cabo. La prueba de ello es que lo ocupaba *una* sola cuestión: el pensamiento en el *futuro* y la *voluntad* para crearlo.

Zaratustra, el "vencedor de Dios y de la nada", que surge con la muerte de Dios, es el "hombre redentor del futuro". Toda la filoso-

26 Cf. *El Anticristo*, Buenos Aires, Alianza, 1992.

27 Cf. D. H. Lawrence, *Phoenix: The posthumous papers of D. H. Lawrence*, Nueva York, 1936, pp. 724 y ss. y 731 y ss., y *The man who died*, Londres, 1931; cf. también D. Brett, *Lawrence and Brett*, Filadelfia, 1933, p. 288.

fía de Nietzsche es un "preludio de una filosofía del futuro".[28] Los griegos no se ocuparon del futuro lejano. Todos sus mitos, genealogías e historias hacían presente su pasado, como base siempre actual. Tampoco es griego el resumen de Nietzsche de su sistema filosófico en el concepto de *voluntad de poder* que, como una voluntad de algo, está dirigida al futuro, aun cuando el ciclo eterno del cosmos esté más allá de la voluntad y del propósito. Para los griegos, el movimiento circular de las esferas celestes revelaba un *logos* universal y una plenitud divina; para Nietzsche, el eterno retorno es el "más espantoso" pensamiento y el "peso más pesado",[29] porque contradice su voluntad de una redención futura. Para los griegos, el eterno retorno del proceso de generación y decadencia explicaba el cambio permanente en la naturaleza y en la historia; para Nietzsche, el reconocimiento de un eterno retorno reclama un punto de vista que se sitúe "más allá del hombre y del tiempo". Los griegos sintieron temor y respeto frente al *fatum*; Nietzsche hizo el sobrehumano esfuerzo de desearlo y amarlo. Incapaz de desarrollar teóricamente su visión como el orden supremo del ser de todo lo que es, echó mano de ella al comienzo en calidad de un imperativo ético. La teoría de un eterno retorno pasó a ser para él una hipótesis práctica y un "martillo" para meter en el hombre la idea de una absoluta responsabilidad, que debía reemplazar el sentimiento de responsabilidad, vivo mientras el hombre estuviese en presencia de Dios y a la espera del juicio final.

Dado que la voluntad no se mueve en círculo, sino en una dirección irreversible, surge para Zaratustra el problema fundamental: "que la voluntad se redima" a sí misma y desde sí misma.[30] ¿Pero cómo ha de insertarse la voluntad en la ley cíclica del cosmos, si en un círculo todo movimiento para adelante es, al mismo tiempo, un movimiento hacia atrás? La respuesta de Nietzsche es que la voluntad debe redimirse a sí misma por sí misma, aprendiendo a "querer hacia atrás". Debe asumir voluntariamente lo no querido, el pasado de todo aquello que ya ocurrió y que existe, sin que no-

28 Éste es el subtítulo de *Más allá del bien y del mal*.

29 *La gaya ciencia*, § 341.

30 *Zaratustra*, segunda parte, "De la redención", p. 211.

sotros mismos lo hayamos querido, especialmente el *fatum* ya acontecido de nuestra propia existencia. Este querer, hacer y querer hacia atrás es completamente no griego, no clásico, no pagano; procede de la tradición judeocristiana, de la creencia en que el mundo y el hombre han sido creados por la voluntad de Dios. Nada es tan evidente en la filosofía de Nietzsche como su acentuación de nuestra esencia creadora y voluntaria, creadora a través del acto de voluntad, como el Dios del Antiguo Testamento. Para los griegos, lo creativo del hombre era "imitar a la naturaleza".

Nietzsche vivió y pensó a fondo la conversión del bíblico "tú debes" en el moderno "yo quiero", pero no consumó el paso decisivo del "yo quiero" al "yo soy" del niño cósmico, que es "inocencia" y "olvido", un comenzar de nuevo, un juego, una rueda que rueda sobre sí misma.[31] En tanto hombre moderno estaba tan desesperadamente separado de toda originaria "fidelidad a la tierra" y del sentimiento de una eterna seguridad bajo la tienda del cielo, que su esfuerzo por reunir otra vez el destino humano con el *fatum* cósmico y "trasponerlo nuevamente a la naturaleza" estuvo desde el vamos condenado al fracaso. Por esta razón, siempre que trató de desarrollar su doctrina, ella se rompe en dos segmentos irreconciliables: en una exposición del eterno retorno, en tanto hecho demostrable objetivamente por la física y la matemática, y en una exposición, muy distinta a la anterior, en forma de una hipótesis subjetiva, que debe acreditarse por sus consecuencias éticas.[32] La escisión de estos dos segmentos doctrinarios responde a que la voluntad de tornar eterna la existencia contingente del ego moderno no es compatible con la visión de un ciclo eterno del mundo natural.

Nietzsche no fue tanto el "último discípulo" de Dioniso, cuanto más bien el primer apóstata radical. En tanto tal, él fue, como lo llamó el "último Papa", "el más piadoso de todos aquellos que no creen en Dios". En la conversación de Zaratustra con el último Papa, que había dejado su cargo después de la muerte de Dios, Nietzsche

31 *Ibid.*, pp. 55 y ss.

32 Para un tratamiento exhaustivo de las aporías en la doctrina de Nietzsche, véase, del autor, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* [La filosofía nietzscheana del eterno retorno de lo mismo], nueva edición ampliada, Stuttgart, 1956.

comprende su propia existencia como una existencia religiosa. Zaratustra y el Papa se comprenden uno al otro; ninguno de ellos es profano, sino que ambos son consagrados. Hacia el final del diálogo dice el Papa a Zaratustra:

> [...] con tal incredulidad eres tú más piadoso de lo que crees! Algún Dios presente en ti te ha convertido a tu ateísmo. [...] En tu proximidad, aunque tú quieras ser el más ateo de todos, venteo yo un secreto aroma de incienso y un perfume de prolongadas bendiciones: ello me hace bien y me causa dolor al mismo tiempo. ¡Permíteme ser tu huésped [...] por una sola noche! ¡En ningún lugar de la tierra me siento ahora mejor que junto a ti! – ¡Amén! ¡Así sea!, dijo Zaratustra con gran admiración [...].[33]

33 *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 357.

Nota editorial de Bernd Lutz a la edición alemana del año 2004

Debido a la gran presión de la embajada alemana en Tokio, Karl Löwith abandonó su exilio en el Japón un día antes del ataque japonés a Pearl Harbor. Por mediación de los teólogos Reinhold Niebuhr y Paul Tillich, consiguió un puesto en el Seminario Americano Teológico de Hartford (Conn.). Embarcado en esta nueva actividad, Löwith se ocupó de la Patrística cristiana temprana, que, a sus ojos, marcaba un punto de ruptura con la concepción antigua de la historia. Concibió entonces el plan de transferir las estructuras escatológicas a la historia poscristiana, esto es, a la filosofía de la historia de Hegel, Comte y Marx, con la intención de exponer sus mitologizaciones del progreso histórico consideradas como residuo teológico del fin de los tiempos. Löwith publicó las ideas directrices –ahora afiladas- del libro *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* en el escrito de homenaje a Martin Heidegger con motivo de su 60 aniversario (1950; incluido en *Karl Löwith, Sämtliche Schriften*, t. 2, Stuttgart, 1983). Allí sostuvo la tesis de que, pese a su aventurado acercamiento a la tradición presocrática, la renovación de la filosofía fuertemente propagada por Heidegger nunca abandonó el horizonte cristiano de la espera de la salvación. Tan pronto apareció la edición alemana del libro, la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* escribió con buena intención: "El libro de Karl Löwith es el documento de la crisis de la conciencia histórica tornasolada polifacéticamente, 'una despedida de la concepción histórica de la historia'. Es el intento de ganar el centro entre una completa prescindencia de la tradición y el ofuscamiento histórico; de volver a la espontaneidad del sentido contemplador de origen, y el intento de ser capaz cognoscitivamente de

ver toda valoración y enjuiciamiento de la historia en aquella relatividad, que pertenece a nuestra comprensión de las cosas. Por su intención y su planteo su libro será una crítica de la razón histórica".

El libro apareció primero en inglés, bajo el título *Meaning in History. The theological implications of the philosophy of history*, (Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1949), y hasta 1970 tuvo 10 ediciones. Una versión anterior del libro es el artículo *The theological background of the philosophy of history*, aparecido en la Revista *Social Research* (Nº 13, Nueva York, 1946, pp. 51-80), en el que se leen cortos pasajes de la posterior introducción de Burckhardt, Hegel, Agustín y del capítulo de cierre, y en el que se sugiere el subtítulo del presente libro.

El texto aquí impreso responde a la traducción alemana de H. Kesting, revisada por Löwith. Antes de la edición alemana de 1953, la Revista *Merkur* (Nº 4, pp. 1241-1252), publicó una no revisada impresión anticipada del capítulo de cierre, con el título "Christentum und Geschichte" ["Cristianismo e historia"]. Otro artículo, no idéntico, pero con el mismo título, apareció en *Numen* (Nº 2, 1955, pp. 147-155), cuyo origen fue una conferencia pronunciada por Löwith en 1954 en Bochum.

Poco después de la edición alemana se publicaron traducciones en español (1956), holandés (1960), italiano (1963) y japonés (1964) –en algunos casos, varias ediciones–, lo que testimonia el extraordinario interés internacional en este libro.

La edición en lengua alemana de 1953 no contiene el prefacio en inglés que se incluye a continuación:

> Luego de concluir este pequeño estudio sobre un tema tan amplio como el de *Weltgeschichte y Heilsgeschehen*,[1] comencé a preocu-

1 El término inglés *salvation* no tiene tantas connotaciones como la palabra alemana *Heil*, que indica términos asociados como "cura" y "salud", "sano" y "saludo", "sagrado" y "plenitud", en contraste con "enfermo", "profano" e "imperfecto". *Heilsgeschichte* posee, por lo tanto, un abanico de sentidos más amplio que "historia de salvación". Al mismo tiempo, une el concepto de historia de modo más íntimo con la idea de *Heil*, o *salvación. Weltgeschichte* y *Heilsgeschichte* caracterizan los acontecimientos como mundanos y sagrados, respectivamente. En los nombres alemanes compuestos, la historia no es

parme por si el lector no se quedaría insatisfecho ante la falta de resultados "constructivos". Sin embargo, esta falta aparente es una ventaja real, si es cierto que la verdad es más deseable que la ilusión. Asumí que un solo grano de verdad es preferible a un vasto conjunto de ilusiones, e intenté ser honesto conmigo mismo, y, por consiguiente, con mi lector acerca de la posibilidad, o mejor la imposibilidad, de imponer a la historia un orden razonable, o de inferir la obra de Dios. Como registro parcial de la experiencia humana, la historia es al mismo tiempo demasiado profunda y demasiado superficial para poner de relieve la humilde grandeza de un alma humana, que puede otorgar significado –si existe algo que pueda hacerlo– a lo que de otra manera sería una carga para el hombre. La historia no es más apta para demostrar o refutar el valor incomparable de la virtud y del heroísmo de un solo hombre frente a los poderes del mundo, que lo que es con respecto a la existencia o inexistencia de Dios. Por cierto, los individuos, al igual que las naciones enteras, pueden ser hipnotizados por la creencia de que Dios –o ciertos procesos del mundo– requieren de ellos para la realización de esto o de aquello, y para sobrevivir mientras otros se hunden; pero siempre hay algo patético, por no decir ridículo, en creencias de esta naturaleza.[2] En la trágica comedia humana de todos los tiempos, la mente crítica no discierne ni un designio providencial ni una ley natural de desarrollo progresivo. Nietzsche está en lo cierto cuando afirma[3] que considerar la naturaleza como prueba de la bondad y del cuidado divinos e interpretar la historia como un testimonio constante hacia un orden y un fin morales son ideas del pasado, pues existe hoy conciencia contra ello. Pero se equivoca cuando supone que la caracterización seudorreligiosa de la naturaleza y de la histo-

---

concebida siempre como una entidad idéntica, relacionada sólo exteriormente con el mundo y la salvación, sino que está determinada ya sea por los caminos del mundo, o bien por los de la salvación. Son principios opuestos de dos modelos diferentes de acontecimientos. Esta diferencia no excluye –antes bien, implica– la cuestión de su relación (véase G. van der Leeuw, *Religion in essence and manifestation*, Londres, 1938, p. 101).

2 Véase F. M. Powicke, *History, freedom, and Religion*, Londres, 1940, p. 34.

3 *La gaya ciencia*, § 357.

ria tiene importancia real para la genuina fe cristiana en Dios, tal como fue revelada por Jesucristo y como se halla oculta en la naturaleza y en la historia.

Más inteligente que la visión superior de los filósofos y los teólogos es el sentido común del hombre natural, y el sentido poco común del creyente cristiano, que no pretenden ver en la trama de la historia humana el designio divino o el del mismo proceso histórico. Más bien procuran liberar al hombre de la opresiva historia del mundo, sugiriéndole una actitud ya de escepticismo, ya de fe, arraigada en una experiencia nutrida por la historia, aunque separada y superadora de ella, lo que le permite al hombre soportarla con madura resignación o con esperanza de fe. La fe religiosa se diferencia tan poco del escepticismo que ambos se hallan más bien unidos por su común oposición a los presupuestos de un conocimiento establecido. De hecho, como ha sugerido Hume,[4] se podría erigir "la fe religiosa sobre el escepticismo filosófico"; pero la historia del escepticismo, religioso o no, aún no ha sido escrita. Un hombre cuya vida sea guiada por el pensamiento estará dominado por el escepticismo –literalmente, pasión por la investigación–, que puede resolverse o bien dejando la pregunta como pregunta, o bien dando una respuesta que trascienda mediante la fe. El escéptico y el creyente hacen causa común contra la lectura fácil de la historia y de su sentido. Como toda sabiduría, su sabiduría consiste, no en último término, en resignación y desilusión, en estar libre de ilusiones y de presunciones.

No hace falta decir que en ocasiones el hombre debe adoptar decisiones que van más allá de su sabiduría potencial, y que, por tanto, resultan incompletas; pero sus planes, sus conjeturas, sus proyectos y sus decisiones, por mucho alcance que tengan, sólo tienen una función parcial en la pródiga economía de la historia, que los consume, se burla de ellos y termina por engullirlos.

4 *Dialogues concerning natural Religion*, I y XII.

They know and do not know, that acting is suffering
And suffering is action. Neither does the actor suffer
Nor the patient act. But both are fixed
In an eternal action, an eternal patience
To which all must consent that it may be willed,
And which all must suffer that they may will it,
That the pattern may subsist…
(T. S. Eliot, *Murder in the Cathedral*)*

* Véase la traducción castellana del poema en la Introducción de esta obra, nota al pie de página 15.

Índice de nombres

Este libro se terminó de imprimir
en enero de 2007 en Latingráfica S.R.L.
(www.latingrafica.com.ar), Rocamora 4161
CP C1184 ABC, Buenos Aires.